

باسمه تعالی

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	مطالع الانظار		
	درجه نفاست	عالی	نوع	خطی ☑ / چاپ سنگی ○
	شماره اموالی	۴۹۰	اندازه	۱۳×۱۸
	قطع	رقعی	تعداد اوراق	۲۱۴
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ ○ ۲۰ ○ ۵۰ ○ ۸۰ ○	از هم پاشیدگی عطف	دارد ☑ / ندارد ○
	نیاز به جعبه	دارد ○ / ندارد ☑	نوع آفت	شیمیایی ○ / زیستی ○ / فیزیکی ○
	نیاز به جلد سازی	دارد ○ / ندارد ☑	نیاز به مرمت جلد	دارد ○ / ندارد ☑
	نیاز به مرمت اوراق	دارد ☑ / ندارد ○	نیاز به دوخت عطف	دارد ☑ / ندارد ○
	نیاز به لکه گیری	دارد ○ / ندارد ☑	نیاز به گردگیری	دارد ○ / ندارد ☑
	نیاز به آفت زدایی	دارد ○ / ندارد ☑	نیاز به اسیدزدایی	دارد ○ / ندارد ☑

بررسی کنندگان: ۱. محمود ... ۲. دهقان پور

۳. مبارک ناظر:

اقدامات انجام شده:

تاریخ بررسی: ۸۹/۴/۲۶ تاریخ اقدام:

۱۵/۶/۱۹ / ۱۵/۷/۱۲

حاشیه بعض کتب حکمیه عربی ... مصنف ... الوجود ... او موجود واحتجوا علی ذلک بوجوه وذکر المصنف منها

خطی مختلف الخط ۱۵ سطر - ۷۸ اوراق ۲۱۴ -

وقف ... طول ۱۸ ابر عرض ۱۳ ابر صفحه

١٦٢١
کتابخانه آستان قدس رضوی
موزه و کتابخانه

لما فرغ من كون مفهوم الوجود وصفا مشتركا بين جميع الموجودات اراد ان يذكر البحث الثالث
في كون الوجود زائدا على الماهيات فان كونه زائدا متفرع على اشتراكه وذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود
زائد على الماهيات في الواجب والممكنات خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا اي في الواجب
والممكن فانه قال وجود كل شي عين ماهيته وخلافا للحكماء في الواجب فانهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته
ووجود الممكنات زائد على ماهياتها اما ان الوجود زائد في الممكنات فلوجوه ثلثة الاول تقريره انا نتصور
الماهيات الممكنة ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم على وجودها الخارجي والذهني البرهان
فلو لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لما امكن الشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها وذلك لانه
اذا لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لكان اما نفسها او داخلا فيها وعلى التقديرين لا الشك في
وجودها عند تصورها لامتناع الشك في ماهية الشي وذاتياته عند تصوره لانه اذا تصور الشي يجب
اثبات ذاتياته له اي لا يمكن تصور الشي الا بعد تصور ذاتياته موصوفا به فلا يتصور الشك في وجودها الخارجي
والذهني عند تصورها اذ يستحيل الشك في اتصاف الشي بمقوماته عند تصوره فان قيل كيف يمكن
الشك في الوجود الذهني عند تصور الشي وتصور الشي عبارة عن وجوده في الذهن اجيب بان
تصور الشي وان كان عبارة عن وجوده في الذهن لكن تصور الشي غير ذلك الشي بل يكون زائدا
على ذلك الشي فيمكن ان يشك في وجوده الذهني عند تصور الشي ولهذا يمكن ان ينكر الوجود الذهني
للشي مع الاعتراف بتصوره فان قيل لم لا يجوز ان تكون الماهيات التي لم نتعقلها بالشك في وجودها

عند تصورنا احيب بانه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا
الوجه الثاني بتقريره ان الحقائق الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجودا تها ليست قابلة للوجود والعدم لان الشي
غير قابل لنفسه ولنقيضه فلا يكون الوجود نفس المهية ولا داخلا فيها الوجه الثالث بتقريره ان
المهيات متخالفة والوجود مشترك من حيث المعنى فلا يكون الوجود نفس المهيات والا يلزم
اما اتحاد المهيات او تخالف الوجودات ولا يكون جزءا من المهيات لانه لو كان الوجود جزءا
من المهيات يلزم ان يكون المهية ملتئمة من اجزاء غير متناهية بالفعل واللازم بط اما الملازمة
فلان الوجود لو كان جزءا من المهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه
فيكون جنسا فيكون الانواع المندرجة تحته متميزة بعضها عن بعض بفصول موجودة والا لتقوم الموجود
بالمعدوم وهو مح واذا كان الفصول موجودة والغرض ان الوجود جنس للموجودات فيلزم ان يكون
الفصول مركبة من الفصول والاجناس وكذلك فصول الفصول وينتهي الى غير النهاية فيلزم تركب
المهية من اجزاء غير متناهية بالفعل واما بطلان اللازم فلان اجزاء المهية اذا كانت غير متناهية
لزم امتناع تحقق شي من المهيات لان تحققها يتوقف على تحقق الاجزاء الغير المتناهية الذي هو
مح ضرورة امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا قيل ان اراد بالحكم جزئيا وهو ان
يكون الوجود زائدا في بعض المهيات فمسلم وان اراد كليا وهو ان يكون الوجود زائدا في جميع
المهيات فيكون نقيضه جزئيا وهو ان الوجود ليس بزائد في جميع المهيات وح يجوز ان

يكون زائدا في البعض وعينا في البعض او جزءا في البعض فلا يلزم شي مما ذكرتم لا اتحاد المهيات
ولا تركيبها من اجزاء غير متناهية اجيب بان اختلاف الوجود في العروض والعين والدخول غير
متصور لانه ان اقتضى العروض ينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى ان يكون عينا او جزءا
فكذلك فان قيل لا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ذلك لو كان من المعقولات المتواطية
وهو مم لانه مشكك احيب بانه اذا كان مشككا يكون زائدا في الجميع وهو المط
وبهذا يندفع ايضا ما قيل من انه اذا كان الوجود جنسا للمهيات يكون عرضا عاما للفصول
فلا نحتاج في امتياز الفصول عن المهيات الى فصول وايضا الجنس انما يكون عرضا عاما
للفصول اذا كان الجنس غير الوجود اما اذا كان الجنس هو الوجود فلا قوله
احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان الوجود غير زائد على المهية
بانه لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم واللازم بط اما الملازمة فلان
الوجود اذا كان زائدا على المهية يكون المهية غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما
بالمعدوم واما بطلان اللازم فلامتناع قيام الشي بالمتصف بنقيضه اجاب المص بانا
لا نم ان الوجود اذا كان زائدا على المهية يكون قائما بالمعدوم بل يكون الوجود قائما بالمهية
من حيث هي هي لا بالمهية الموصوفة بالوجود او العدم لا يقال المهية من حيث هي هي اما ان يكون
موجوده او معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يتقوم الوجود

لامتناع قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمتصف بنقيضه وهو
مح لا بانقول المهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان المهية من حيث
هي هي ليست نفس احدهما ولا احدهما داخلا فيها لا على معنى ان المهية من حيث هي هي منفكة عن
احدهما فانه يمتنع انفكاكها عن احدهما والا لزم الواسطة واذا كان المهية من حيث هي هي ليست
بموجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم
ان زيادة الوجود على الماهية في العقل على معنى ان العقل اذا تصور المهية لم يجد بالنسبة الى الوجود
ولا مشتملة على الوجود بل وجد الوجود غيرها وغير داخل فيها فاتصاف المهية بالوجود امر
عقلي وليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى
بالوجود وجود فيحل الوجود في المهية كالبياض في الجسم بل المهية اذا كانت فكونها وجودها
والمهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فلا يكون الوجود زائدا الا في العقل

قوله واما في الواجب فلوجوه اه اقول لما فرغ من بيان كون الوجود في الممكنات زائدا
شرع في الاحتجاج على ان الوجود زائد في الواجب وذكر له وجوه الاول تقريره انه لو لم يكن
الوجود في الواجب زائدا عليه لكان الواجب هو الوجود المقيد بقيد التجرد لان الوجود مشترك
بين الواجب والممكنات ووجود الواجب لا يكون زائدا عليه فيلزم ان يكون الواجب عبارة
عن الوجود المجرد الذي الذي اكتفى به على ما ذكر لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غير الوجود واللازم باطل فالملزوم الوجود هو

مثله

مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن تجرد الوجود لعلة غير الوجود لكان تجرده لذات الوجود فيكون
التجرد لازما لذات الوجود والوجود من حيث هو في الممكنات عارض فلا يكون متصفا بالتجرد
فيلزم التنافي في لوازم الوجود من حيث هو هو فثبت انه لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غيره واما بطلان
اللازم فلانه لو تجرد الوجود لعلة غيره لكان ممكنا وهو مح ولو قرر هذا الوجه بهذا الوجه وهو ان الوجود المشترك
بين الواجب والممكنات اما ان يقتضي التجرد او يقتضي اللاتجرد او لا يقتضي التجرد واللاتجرد والاول
يقتضي التجرد في الممكنات ايضا والثاني يقتضي اللاتجرد في الواجب ايضا والثالث يقتضي ان يكون كل من
التجرد واللاتجرد لعلة غير الوجود فيلزم ان يكون الواجب ممكنا كان اولى قيل المفتقر الى العلة
اللاتجرد الذي هو العروض واما التجرد الذي هو اللاعروض فلا يفتقر الى العلة بل يكون
تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لان التجرد هو عدم العروض فيكفي فيه عدم الموجب
للعروض اجاب المصنف عنه بما يمكن تقريره من وجهين احدهما انه يحتاج الواجب الى
عدم الموجب للعروض وعدم الموجب للعروض غير الواجب فيحتاج الواجب الى غيره فيكون
ممكنا وثانيهما انه لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى عدمه لان
الموجب لعروض الوجود للمهيات انما هو الواجب قيل الوجود ليس طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي
افراده في التجرد واللاتجرد بل الوجود مشكك اي مقول بالتشكيك على افراده والمقول على افراده
بالتشكيك لا يلزم تساوي افراده التي هي ملزومة في التجرد واللاتجرد ولا حمل افتتاح بالمهية

به بلای دل فادم ز کرشمه جوانی چه کرشمه آفت دل چه جوانی

لوكان ه

يقتضي ه

زايد ام

[illegible]

واعتبر النور المقول بالتشكيك على الانوار مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى ونور غير الشمس
لا يقتضي ابصاره اجاب ايده بانا لا نم ان الوجود مقول بالتشكيك فان الوجود مقول على وجود
الواجب وعلى وجود الممكن بالتساوي وليس يسلم ان الوجود مشكك فالتشكيك لا يمنع مساواة
وجود الواجب ووجود الممكنات في تمام الحقيقة لان التشكيك اذا كان مانعا من مساواة وجود
الواجب ووجود الممكنات في تمام الماهية يلزم تركب الوجود الذي هو الواجب والمباينة الكلية بين
الوجودين اي وجود الواجب ووجود الممكنات واللازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان التشكيك
مانعا من المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متخالفين في تمام الحقيقة فلا يخ
اما ان يكون بين الوجودين ذاتي مشترك اولا والاول يلزمه التركب في الوجود الذي هو الواجب والثاني
يلزمه المباينة الكلية بين الوجودين واما بطلان اللازم فلانه قد بان فساد تركب الوجود الذي هو الواجب
وفساد المباينة الكلية بين الوجودين لما تبين ان الوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن واذا كان
التشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متساويين في تمام
الحقيقة فيلزم تساويهما في اللوازم فيمتنع تنافي لوازمهما وانه الواقع على الاشياء بالتشكيك لا بد ان يكون
من عوارض تلك الاشياء لان وقوع الماهية وذاتياتها على الافراد بالتساوي فلا يكون مقولا
بالتشكيك فالمعروضات ان تماثلت وتجانست باعتبار اخر غير الوجود لان الوجود اذا كان
من عوارض وجود الواجب ووجود الممكنات لم يكن المعروضات التي هي الوجودات متجانسة

بل المساواة والتعول بالتشكيك
والايلزم ما ذكر ١٢
منه

باعتبار الوجود بل التجانس باعتبار اخر غير الوجود لزم المحال ان المذكور ان تنافي اللوازم على
تقدير التماثل وتركب الواجب على تقدير التجانس وان تباينت المعروضات اي وجود
الواجب ووجود الممكنات كان كل من الوجودين مباينا للاخر بالذات مخالفا في الحقيقة مشاركا
للاخر في مفهوم هذا العارض الذي هو الوجود المشترك فيكون الواجب حقيقة مخالفة للممكنات
ومشاركة لها في الوجود الذي هو عارض زائد على حقيقته وهو عين المدعى ولقائل ان يقول الوجود المطلق
الذي هو معنى مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات مقول على الوجودات التي هي افراد
بالتشكيك لان المقول بالتشكيك هو كلي واقع على افراده لا على سواء بل على اختلاف اما بالتقدم والتاخر مثل
وقوع المتصل على المقدار وعلى الساخن الحاصل في محله واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم
اصلا وعلى ما ينقسم بوجه اخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على
الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات التي هي عوارض الماهيات مختلف بهذه الاختلافات
فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض
بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار وغير القار بالشدة والضعف فيكون الوجود مقولا بالتشكيك
على الوجودات واما قوله فان سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة غير مسلم قوله
والا يلزم التركب والمباينة الكلية بين الوجودين قلنا المباينة الكلية بين الوجودين في الحقيقة لا ينافي
الاشتراك في العارض فجاز ان يكون الفرد من الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مباينا

في محله

کتابخانه آستان قدس رضوی
ویژه کتاب

بالکلیه للافراد التی هی وجودات الممکنات مع اشتراک الجمیع فی الوجود المطلق الذی هو عارض لتلک الافراد واما قوله وان تباین المعروضات کان کل منها مخالفا لغیره بالذات ومشارکا له فی مفهوم هذا العارض وهو عین المدعی مع انه مناف لما قیل اولا ببطلانه مناف لما قیل اولا فلان ما قیل اولا هو انه لا یمنع التشکیک المساواة فی تمام الحقیقة فقد وجب تحقق المساواة مع التشکیک وتباین المعروضات بالکلیه علی تقدیر التشکیک مناف له واما انه بط فلان المدعی ان وجوده الخاص زائد علی مهیته کالوجود الخاص للممکنات وهذا لم یلزم من التشکیک ومن مباینة المعروضات بالکلیه بل التشکیک یقتضی کون الوجود المطلق زائدا علی الوجودات الخاصة والمباینة فی المعروضات یقتضی مباینة الوجود الخاص للواجب للوجود الخاص للممکنات وهذا لا یستلزم کون الوجود الخاص عارضا فی الواجب کما فی الممکنات والمدعی لیس الا هذا الوجه الثانی لو کان الواجب هو الوجود المجرد لکان مبدء الممکنات هو الوجود وحده ای من حیث هو من غیر اعتبار شیء آخر واللازم بط اما الملازمة فلان مبدء الممکنات هو الواجب والواجب هو الوجود المجرد ولیس لقید التجرد مدخل فی التاثیر والا لکان السلب جزء من مبدء الممکنات وهو ممتنع واما بطلان اللازم فلانه لو کان مبدء الممکنات الوجود وحده لشارک الواجب کل وجود فی المبداة لان کل وجود مساو للواجب فی الوجود من حیث هو وهو ممتنع قیل لا نم ان مبدء الممکنات لو کان الوجود المجرد لزم ان یکون السلب جزء من المبداء وانما یلزم ذلک

لوکان

لو کان التجرد جزء من المؤثر وهو مم فانه یجوز ان یکون التجرد شرط تاثیر المبدء لا جزءه ویجوز ان یکون شرط تاثیر المؤثر احات المص بانه یجوز ان یکون کل وجود سببا الا انه تخلف عنه اثره لفقد شرطه الذی هو ممکن الحصول ولقائل ان یقول مبدء الممکنات هو الوجود الخاص الذی هو عین الواجب وهو مباین لوجود الممکنات ومشارک له فی الوجود المطلق الذی هو عارض للوجود الخاص للواجب ولوجود الممکنات فلا یلزم ان یکون کل وجود مشارکا للواجب فی کونه سببا الوجه الثالث ان وجود الواجب معلوم لان وجوده هو الوجود المشترک المعلوم بالبدیهة وذاته غیر معلوم فوجوده غیر ذاته وح اما ان یکون الوجود داخلا فی ذاته فیلزم الترکیب او خارجا عنه فیکون زائدا قوله احتج الحکماء الخ

اقول احتج الحکماء علی ان وجوده عین ذاته بان وجوده لو زاد لاحتاج الی معروضه لان الوصف العارض له یحتاج الی موصوفه المعروض فیکون وجوده ممکنا لان المحتاج الی الغیر ممکن فیحتاج وجوده الی سبب اما مقارن وهو الذات او صفة من صفاتها فیلزم تقدم ذاته بالوجود علی وجوده ثم الکلام فی ذلک کالکلام فی الاول ویلزم التسلسل واما مباین فیحتاج واجب الوجود فی وجوده الی الغیر فیکون ممکنا وهو خلف بانا نختار ان احتیاج الوجود الی سبب مقارن وهو ذاته قوله فیلزم تقدم ذاته بالوجود علی وجوده قلنا لا نم فان العلة المقارنة لا یجب تقدمها بالوجود علی معلولها فان مهیة الممکنات علة قابلة لوجوداتها مع انها غیر متقدمة بالوجود علی وجوداتها والا لزم التسلسل

[illegible]

وانه اجزاء المهية علة لقوامها مع انها غير متقدمة عليها بالوجود **قوله** فرع

اتصاف الشيء الخ **اقول** لما كان السبب المقارن اعم من ان يكون الذات او الصفة

وكون السبب المقارن هو الصفة اخص منه والعام كلي والخاص جزئي اضافي بالنسبة اليه والجزئي

فرع للكلي جعل هذه المسئلة فرعا لكون وجود الواجب زائدا مستقلا مهيته الشيء وقد يكون سببا

لصفة من صفاته كالاربعة للزوجية وقد يكون صفة لها سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة

ككون الناطقة سببا للمتعجبية ومثل الخاصة للخاصة ككون المتعجبية سببا للضاحكية واما

اتصاف الشيء بالوجود ليس لاجل صفة اخرى قائمة بالشيء فان قيام الشيء فرع على كونه موجودا

فلو كان كون الشيء موجودا لقيام الصفة لزم الدور فتعين ان يكون الوجود اذا كان زائدا على

مهية الواجب يكون سببه المقارن هو الذات لا المقارن الذي هو الوصف ولا الاجنبي

ولقائل ان يقول المهية من حيث هي هي يمتنع ان يكون علة للوجود والمانع مكابر مقتضى عقله

لان بديهة العقل حاكمة بوجوب تقدم ما هو علة للوجود بالوجود والتعقل بالمهية القابلة للوجود من

حيث هي هي ظاهر البطلان لان قابل الوجود مستفيد للوجود ويمتنع ان يكون موجودا الامتناع

حصول الحاصل بخلاف الفاعل للوجود فانه معط للوجود والمعطي المفيد للوجود يمتنع ان لا يكون موجودا

والا لانسد باب اثبات الصانع واما القابل للوجود فليس بقابل له في الاعيان والا لزم

ان يكون للقابل وجود متقدم في الاعيان ولعارضه الذي هو الوجود ايضا وجود حتى يجتمعا

احتمال

وجود الوجود عينه ولا يلزم التسلسل ولقائل ان يقول ان الوجود ليس بموجود في الخارج فان الموجود شيء

له الوجود وذلك الشيء اما نفس الوجود او غيره وكلاهما محال اما الاول فلامتناع ان يكون الشيء معروضا

لنفسه وذلك ظاهر واما الثاني فلامتناع ان يكون الوجود غيره بل الجواب ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة

وهي قولنا اما ان يكون الوجود موجودا او معدوما لامتناع انقسام الشيء الا الموصوف به وعيانه

اذ لا يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض او الضرب اما مضروب او ليس بمضروب ولئن سلم ان الوجود

يقبل هذه القسمة فيختار ان الوجود موجود في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا و الجواب

عن الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم لكن قيام احدهما بالجسم موقوف

على قيام الاخرى به ولا نم انه لو لم تقم احدهما بالاخرى استغنى كل منهما عن الاخرى فانه اذا لم تقم

احديهما بالاخرى وكان قيام احديهما بالجسم موقوفا على قيام الاخرى به يكون احديهما محتاجة

الى الاخرى فلا يستغني كل منهما عن الاخرى او احديهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بالتي قامت بالجسم قوله

يلزم قيام العرض بالعرض قلنا مسلم وامتناع قيام العرض بالعرض ممنوع او نقول المركب من اللونية والسوادية

في العقل كل منهما موجود في العقل لا في الخارج فلا يكونان قائمتين بالموجة في الخارج فان الجنس والفصل

مركب في الخارج ولا يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط في الخارج ولقائل

ان يقول المركب من الجنس والفصل انما يلزم ان يكون مركبا في الخارج اذا كان الجنس والفصل ماخوذين

من اجزاء خارجية كالحيوان الناطق واما اذا لم يكن الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية

[illegible]

فلا يلزم ان يكون المركب من الجنس والفصل مركبا في الخارج كجنس العقل وفصله فان مهية العقل مركبة في الذهن بسيطة في الخارج ولا امتناع في ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط لا نقول مطابقته لاحديهما ينافي مطابقته للاخرى لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل منهما مطابقة له اما اذا كان المجموع مطابقا له فلا **قوله** الفصل الثالث في المهية اه اقول لما فرغ من الفصل الثاني في الوجود والعدم شرع في الفصل الثالث في المهية وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في نفس المهية الثاني في اقسامها الثالث في التعين المبحث الاول في نفس المهية و بيان مغايرتها لما عداها من اللواحق و المهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد ما هو فانه يجاب عنه بالحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو المهية لزيد والمهية تطلق غالبا على الامر المتعقل مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة من المعقولات الثانية فانها عوارض تلحق المعلومات الاولى من حيث هي في العقل ولم يوجد في الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول من الانسان او الحيوان يعرض له انه مهية وليس في الاعيان شيء هو مهية بل في الاعيان انسان او فرس او غير ذلك وكذا الحال في الذات والحقيقة اذا عرفت هذا فنقول ان لكل شيء فرض جزئيا كان او كليا نوعا او جنسا او غيره حقيقة هو بها ذلك الشيء يسلك الحقيقة وتلك الشيء وهي مغايرة لما عداها من العوارض اللاحقة بها لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة مثلا الانسانية

السوال بما هو

تطلق غالبا على الامر المتعقل باعتبار الوجود والماهية والذات والحقيقة صح

7

وجوده بامرينا فلا يخ اما ان يكون كلها حقيقية او اضافية او ممتزجة بان يكون بعضها اضافية فان كان كلها حقيقية فكما سبق كالهيولى والصورة ووحدة العشرة وان كان كلها اضافية فكاجزاء الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى وان كانت ممتزجة منهما فكسرير الملك فانه مركب من الجسم المخصوص ومن اضافته الى الملك وان كان بعضها وجوديا وبعضها عدميا فكاجزاء الاول فان الاول مركب من وجودي وهو كونه مبدأ لغيره وعدمي وهو انه لا مبدأ له **قوله** فروع الاول قيل البسائط غير مجعولة اذ المجعول الى السبب مع الامكان وهو اضافة فلا يعرض لها قلنا اعتبار العقل يعرض لها بالنسبة الى وجودها **قوله** رتب على مبحث اقسام المهية فروعا ثلاثة الاول للبسيط الثاني للمركب من الاجزاء المتداخلة الاول قيل البسائط غير مجعولة لانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب فتكون ممكنة اذ المحوج الى السبب هو الامكان لكن لا يكون البسائط ممكنة لان الامكان اضافة فلا يعرض للبسائط لان الاضافة يقتضي الاثنينية ولا اثنينية في البسائط اجاب المص بانا لا نم ان البسائط لا يكون ممكنة قوله لان الامكان اضافة قلنا مم قوله ولا اثنينية في البسائط قلنا ان اراد ان البسائط لا اثنينية فيها بحسب ماهياتها فم لكن عروض الامكان لا يقتضي الا بحسب العقل مالا ح

جهة بعضها م

المتميزة الثالث للمركب من الاجزاء م

قوله فلا يعرض مم قوله لان الاضافة تقتضي الاثنينية قلنا م ح

کتابخانه آستان قدس

لان الامكان اعتبار عقلي يعرض للبسائط بالنسبة الى وجودها فهو متحقق للاشياء
باعتبار المهية والوجود والبسائط لها اثنينية بهذا الاعتبار ولا يلزم من الاثنينية بهذا
الاعتبار التركيب في ذات البسائط ولئن اراد ان البسائط لا اثنينية فيها اصلا فممنوع
فان البسائط لها اثنينية باعتبار الوجود والمهية **قوله** الثاني في **اقول** النوع الثاني
ان المركب ان قام بنفسه اي بحيث لا يفتقر في تعوزه الى محل يقوم به استقل احد اجزائه
اي يكون قائما بنفسه لا يقوم بمحل وقام الباقي من الاجزاء بذلك الجزء المستقل وذلك
كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الجسم قائم بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يقوم به فاستقل
احد اجزائه وهو الهيولى فانها لا يكون في محل وقام الصورة بالهيولى لان
الصورة حالة في الهيولى وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزائه عند
من لا يجوز قيام العرض بالعرض او قام بعض اجزائه المركب بالغير الذي قام المركب
به والجزء الاخر بالقايم بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة
السريعة فانها مركبة من الحركة والسرعة وقائمة بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة
بالجسم **قوله** الثالث في **اقول** النوع الثالث قيل يجب ان يكون
الفصل علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس فلا يخلو اما ان
يكون الجنس علة للفصل او لا يكون فان كان الجنس علة للفصل فيلزم الفصل

الجنس

ليس المهية لانه يكون التعين كليا والمهية كلية وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية كضم الخواص
الى مهية النوع مثلا الانسان الطويل المليح الفاضل المتوطن في البلد الفلاني المتكلم
يوم كذا بل اشتراك التعينات في التعين اشتراك الجزئي في العارض فلا يلزم تماثل
التعينات وايضا لا نسلم ان التعين اذا كان عدميا يكون عدما لشيء بل يكون معدوما
والمعدوم لا يكون عدما لشيء وايضا لا نسلم ان اللاتشخص عدمي فان الشيء المعتبر بالمعدوم
لا يلزم ان يكون عدميا واعتبر اللامعدوم وعلى تقدير ان يكون اللاتشخص
عدميا لا يستلزم ان يكون التشخص ان يكون وجوديا لان الامتناع عدمي و
اللاامتناع ايضا كذلك **قوله** وانكر المتكلمون في **اقول** انكر المتكلمون كون التعين
وجوديا زائدا على مهية المتعين لوجوه ثلاثة الاول انه لو زاد التعين على مهية المتعين
لشاركت افراد التعين في التعين لانه اذا كان وجوديا زائدا على مهية المتعين يكون
للتعين مهية كلية مشتركة تمام حقيقة التعينات وتمايزت التعينات اي افراد
التعين بتعين آخر لان تمايز الافراد المشتركة في تمام الحقيقة لا يكون الا
بالتعين فيكون للتعين تعين آخر والكلام في تعين التعين كالكلام في التعين ولزم
التسلسل واجيب بان تعين كل متعين لمهية مخالفة لمهية تعين متعين آخر ونوعها منحصر
في شخص التعين والتعين المقول على التعينات مقول عليها قولا عرضيا اذا

واذا كانت التعينات متمايزة بالذات كون تمايز بعضها عن البعض بالذات فلا حاجة

للتعينات اخر تمتاز بها بعضها عن البعض فلا يكون للمتعين تعين آخر فلا يلزم التسلسل

والثاني انه لو زاد التعين اي تعين الشخص بهذه الحصة عن مهية الشخص يستدعي هذه حصة

هذا الشخص من مهية غيرها من حصص المتعينات والا لكان اختصاص هذا

التعين بهذه الحصة عن غيرها موقوف على الاختصاص فيلزم الدور ولو

هذا الدليل في اختصاص الفصول بحصص الاجناس فانه بعينه جار فيه ولو تم هذا الدليل

يلزم الدور في اختصاص الفصول بحصص الاجناس لانه تم يستدعي اختصاص هذا الفصل

بهذه الحصة من الاجناس تميز تلك الحصة عن سائر الحصص وتميز تلك الحصة عن سائر

الحصص موقوف على اختصاص هذا الفصل بهذا الحكم الحصة فيلزم الدور

اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة فلا يكون هذا الدليل صحيحا وهذا نقض اجمالي

لهذا الدليل واجيب عن هذا الدليل على سبيل التفصيل بان اختصاص هذا التعين

بهذه الحصة بهذه الحصة مع الاختصاص لا قبل الاختصاص فلا يلزم الدور

الوجه الثالث لو كان التعين وجوديا زائدا على مهية المتعين فاتصاف التشخص

الى المهية يستدعي وجود المهية لامتناع اتصاف الموجود الذي هو التعين الى المهية التي

هي المعدوم فوجود المهية ان اقتضى تعينا آخر فتنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل

تعلق بهذه التعين لكان اختصاص هذا التعين

دون غيرها من الحصص تخصيصا بلا مخصص لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص هذا التعين به فلزم توقف اختصاص هذا التعين بهذه الحصة

لكن اختصاص هذه الفصول بهذه الحصة

9

اولا يقتضي وجود المهية تعينا آخر فيلزم وجود المهية مع اتصاف المهية اليها فلا يلزم التسلسل

بدون التعين وانما يلزم احد الامرين التسلسل او وجود المهية بدون التعين زائد عليها وهو باطل

واجيب بان وجود المهية مع اتصافها في التعين اليها فلا يلزم التسلسل ولا وجود المهية بدون

التعين وانما يلزم احد الامرين التسلسل او وجود المهية بدون التعين لو كان اتصاف التعين

الى المهية بعد وجود المهية فاما اذا كان معه فلا قال فرع اول فرع على كون

التعين وجوديا زائدا على المهية لما فرع من بيان مهية التشخص وانه وجودي اراد ان يشير الى

ان التشخص في المهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها لانه لما

اقتضت المهية التشخص كان يمتنع ان يحصل تشخص آخر والا لامكن تخلف المعلول عن

العلة ولان المهية ان اقتضت لذاتها التشخص يكون التشخص من لوازم المهية فلو لم ينحصر

نوعها في الشخص لكان لها تشخص آخر وتشخصه من لوازم المهية والتشخصان متخالفان

فيلزم المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة وهو ممتنع بالضرورة قوله والا وان لم تقتض المهية

لذاتها التشخص فيعلل تشخص المهية بتشخص موادها واعراض تكتنف بها وذلك لانه اذا

لم تقتض المهية التشخص لذاتها فلابد لتشخصها من علة وتلك العلة لا يجوز ان يكون مباينة

لان المباين نسبته الى الكل على السواء وغير المباين اما حال في الشخص او محل له

الاول باطل لان الحال فيها متاخر عن الحال فلا يكون الحال علة لتشخصه فتعين الثاني فيعلل

تشخصها متشخص موادها واعراض يكتنفها مثل الاين المعين والكيف المعين والوضع
المعين وح يجوز تعدد اشخاص المهية بتعدد المادة فان قيل يجوز ان يكون التشخص
حالا في محل التشخص لا حالا في الشخص ولا محلا له اجيب بان الحال في محل التشخص يحتاج الى
المحل فيستند التشخص الى المحل لاستناده اليه ولهذا قال لو افتقر تشخصها الى تشخص
موادها واعراض يكتنفها لانه على التشخص الحال والمحل جميعا قيل عليه تشخص
المواد وعوارضها ان تعلل بعلة غيرها لم يتعدد المواد وعوارضها فلم يتعدد اشخاص
المهية التي تعلل تشخصها بموادها واعراضها المكتنفة بها والا اي وان لم تعلل تشخص
المواد وعوارضها بعلة غيرها تعلل تشخص المواد وعوارضها بمواد اخر وينقل الكلام
اليها ويلزم التسلسل اجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته يحتاج في تكثره الى ما يقبل
التكثر لذاته اعني المادة واما الشيء الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في
ان يتكثر الى قابل بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط والحق احالة تشخص اشخاص المهية الى
ارادة الفاعل المختار فان ارادته تقتضي اختصاص كل شخص بمادة مناسبة لها قال
الفصل الرابع في اقول لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في الوجوب و
الامكان والقدم والحدوث وذكر فيه خمسة مباحث الاول في انها امور عقلية الثاني
في احكام الوجوب لذاته الثالث في احكام الامكان الرابع في القدم الخامس في الحدوث

المبحث الاول

المبحث الاول ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث امور عقلية لا وجود لها في الخارج
اما الوجوب والامكان فلوجهين الاول ان الوجوب والامكان لو وجدا لكان نسبة الوجود
الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان قوله والا اي وان لم يكن نسبة
الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان لكان نسبة الوجود الى
الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب ضرورة حصر نسبة الوجود الى الموجود في
الوجوب والامكان فاذا انتفى احدهما تحقق الاخر واذا كان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان
ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب امكن الواجب ووجب الممكن اما انه امكن الواجب
فلان في الوجوب اذا كان ممكنا يكون الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب
الممكن فاذا كان ما به الشيء واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا فان قيل الوجوب صفة الواجب
ولا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة
والموصوف جاز ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التي هي
الوجوب امكان الموصوف التي هي الواجب اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة كان
الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك
الصفة يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث
هو واجب يفتقر الى الصفة التي هي الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب

ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه
واجب ممكن لكن هذا غير مح لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون
ذاته واجبا لان امكان الشئ من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشئ
قيل لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جايز الزوال فيجوز ان يزول
وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة ويلزم امكانه اجبنا بانا لا
نم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جايز الزوال وانما يلزم ذلك
لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها فيمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا
لذاته بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات والحق ان يقال لو كان علة الوجوب هي
الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود فيلزم ان يكون للواجب وجود آخر
او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما مح وان كان علة الوجوب غير الذات يلزم جواز
انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان واما ان نسبة الوجود الى الامكان بالوجوب
يصح ان يكون الممكن واجبا فلان الامكان صفة للممكن واذا كان الصفة واجبة
يكون الموصوف واجبا فثبت ان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود
الى الامكان بالامكان فننقل الكلام الى وجوب الوجوب وامكان الامكان ويلزم
التسلسل والاولى ان يقال لو كان الوجوب موجودا في الخارج لكان ممكنا لانه صفة

وسرع فان علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها صح

معروضة

معتبرة الى الغير الذي هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا
فله سبب وسببه اما غير الذات فيجوز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم امكان الذات واما
الذات فيلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب فيلزم ان يكون للواجب وجوب
آخر ويلزم التسلسل او تقدم الوجوب على نفسه وهما محالان الثاني ان الوجوب اقتضاء الوجود
للذات اي استحقاقية الذات الوجود لذاته والامكان لا اقتضاء الوجود بالذات اي
لا استحقاقية الوجود لذاته المحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن وهما متقدمان بالذات
على وجود الواجب وعلى وجود الممكن لان اقتضاء الوجود بالذات الذي هو الوجوب متقدم
على وجود الواجب لان استحقاق الوجود لذاته متقدم على الوجود ولا اقتضاء الوجود الذي
هو الامكان متقدم على وجود الممكن لان الامكان الذي هو لا اقتضاء الوجود محوج الى
الايجاد السابق على وجود الممكن فيكون سابقا على الايجاد والمقدم على المقدم مقدم فلو
وجد الوجوب والامكان لزم تقدم الصفة على الموصوف [illegible] الوجوب والامكان
بنا فيهما الامتناع المقابل الذي هو عدمي [illegible] فيكون الوجوب
والامكان المنافيان للامتناع العدمي وجوديين اجاب المص بان [illegible] ما يكون
عدما لموجود خارجي يكون موجودا لا ينقض الاعتبارات العقلية وقد عرفت ان الوجوب
والامتناع والامكان اعتبارات عقلية واما ان القدم والحدوث اعتباران عقليان فلان الثم

والحدوث لو وجدا لعدم القدم وحدث الحدوث لانه لو لم يكن القدم قديما والحدوث حادثا
على تقدير وجودهما يلزم حدوث القدم وقدم الحدوث فيلزم حدوث القديم وقدم الحادث
وهما محالان واذا كان القدم قديما والحدوث حادثا ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث
الحدوث ويلزم التسلسل الباب الثاني في احكام آخر اولها البحث الثاني في احكام الوجوب
لذاته وهي اربعة الاول ان الوجوب لذاته ينافي الوجوب لغيره اي الواجب لذاته لا يكون
واجبا لغيره لان الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لارتفع بارتفاع الغير والواجب لذاته
لا يرتفع بارتفاع الغير فلا يكون الواجب بالغير واجبا لذاته الحكم الثاني ان الوجوب الذاتي
ينافي التركيب اي الواجب لذاته لا يجوز ان يكون مركبا لان المركب يلزمه الاحتياج الى الغير
لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب والواجب يلزمه الغنى عن الغير وبين اللازمين اي
الغنى والحاجة منافاة والمنافاة بين اللازمين مستلزم للمنافاة بين الملزومين فالواجب
لذاته مناف للمركب فان قيل هذا يدل على ان الواجب لذاته مناف للمركب [illegible]
[illegible] الخارجي ولا يدل على انه مناف للمركب في العقل
فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مركبا في العقل لا يقال لا يجوز ان يكون في العقل
مركبا لان المركب العقلي ان كان مطابقا للخارجي يلزم التركيب في الخارج والا يلزم الجهل لانا
نقول لا نسلم ان المركب العقلي اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم

العقل

العقل بالمركب الخارجي ولم يكن في الخارج وههنا ليس كذلك فان المركب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالمركب
الخارجي والا لكان جهلا بل يقتضي التركيب العقلي جاز ان يكون التركيب في العقل ولا يكون
التركيب في الخارج فلا يحكم العقل بالمركب الخارجي لا يقال لو تحقق التركيب في الخارج فلا يحكم
العقل بالمركب الخارجي لا يقال لو تحقق التركيب في العقل دون الخارج يلزم ان يكون
صورتان عقليتان مطابقتين لشيء بسيط وهو محال اذ مطابقة احدى الصورتين للبسيط
تمنع مطابقة الاخرى اياه لانا نقول انما يلزم هذا على تقدير مطابقة كل من الصورتين
اياه وليس كذلك فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو غير مستحيل
اجيب بان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل
ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره في ماهية ذلك الشيء
يلزم امكانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا للغير في ماهية من الماهيات
لم يحتج في العقل ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لا يقال لم لا يجوز
ان يكون مركبا من امرين متساويين في العقل ويكون المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط
في الخارج لانا نقول ان العقل الاحتياج [illegible]
[illegible] لانا نقول ان العقل الاحتياج في تعقل
ذاته الى شيء الوجود الى امرين متساويين [illegible] الغير في [illegible] الاجزاء [illegible]

جـ احتياج تعقل الانتزاع صورتين من الجزئين فيستحيل تركيبه في العقل مطلقا الحكم
الثالث انه لو قدر كون الوجوب لذاته ثبوتيا لما زاد على الذات لانه لو كان زائدا على
الذات يكون وصفا له فيكون محتاجا الى الذات الذي هو غيره فيكون ممكنا فله سبب
وسببه ان كان غير الذات جاز انفكاك الذات عن الوجوب فيلزم امكان الذات وان
كان سببه الذات يلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب ويلزم ايضا تقدم
الشي على نفسه وكلاهما محال وما قيل لان الوجوب نسبة بين الذات وبين الوجود والنسبة
بين الوجوب لذاته ثبوتيا اي كون الوجوب لذاته نسبة ينافي كونه ثبوتيا اي موجودا
في الخارج لان النسبة من الاعتبارات العقلية الحكم الرابع ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا
بين اثنين اي لا يكون شيان الوجود واجبا الوجود لذاتيهما وسياتي هذا في الالهيات
قوله فالواجب اذا اتصف بصفات جواب سؤال مقدر تقريره انه اذا كان الوجوب لذاته بصفات
زائدة على الذات لانه لو اتصف بصفات زائدة على الذات لكانت تلك الصفات
ممكنة فيجوز زوالها عن الذات وهو محال تقرير الجواب ان الواجب اذا اتصف بصفات
الذاتية للذات وصفه والصفات واجبة لا لذواتها بل بالذات ويمتنع زوالها لامتناع
زوال موجبها وهو الذات الواجبة بالذات قوله الثالث في احكام الامكان
لما فرغ من احكام الوجوب شرع في احكام الامكان وذكر اربعة منها الحكم الاول

ان الامكان

ان الامكان موجب لاحتياج الممكن الى السبب لان الممكن لما كان كل من طرفي الوجود والعدم
بالنسبة الى ذاته على السوا امتنع وجوده الا لمرجح فيحتاج الممكن في ترجح وجوده الى
مرجح يرجح وجوده على عدمه والعلم به ضروري لا يحتاج الى برهان فان كل عاقل
اذا تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة انه يحتاج الى المرجح قوله والفرق بينه وبين قولنا الواحد
نصف الاثنين ونحوه للاول اشارة الى جواب دخل الخ تقرير الدخل انا لما عرضنا هذه
القضية على العقل وجدنا التفاوت بينها وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه
فان الاولى فيها خفاء بالنسبة الى الثانية والتفاوت بينهما بالخفاء والظهور
يدل على ان الاولى غير بديهية تقرير الجواب على الوجه الذي ذكره المص ان البديهيات
قد يقع التفاوت بينها بالجلاء والخفاء للالف وعدمه فان الالف ببعض البديهيات
والاستيناس يستدعي زيادة جلاء وعدمه قد يقتضي خفاء والوجه الثاني ان يقال ان البديهيات
قد يكون في التصديق بها خفاء لسبب خفاء التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديق لسبب خفاء
تصوراته لا يقدح في كونه بديهيا فان التصديق البديهي قد يتوقف على تصورات مكتسبة
واعترض على ان الممكن في ترجح وجوده على عدمه يحتاج الى المؤثر من اربعة اوجه الاول
ان الحاجة ليست ثبوتية واذا لم تكن ثبوتية لم يكن الممكن محتاجا الى المرجح اما ان الحاجة
ليست ثبوتية فلوجهين الاول لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة

المكن ومنه الممكن ممكن واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة اخرى لان كل ممكن له حاجة الى
الموثر وينقل الكلام الى حاجة الحاجة وتسلسل الثاني ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة
على موصوفها الذي نسبت الحاجة اليه اي متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة لتقدم الحاجة
على تاثير الموثر في الممكن المتقدم على وجود الاثر الذي هو الممكن وهو مح واما ان الحاجة
اذا كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى الموثر فلانه لو كان الممكن محتاجا لكان
متصفا بالحاجة اي يكون الحاجة ثابتة للممكن وثبوت الحاجة للممكن يستلزم صدق العام
ولان الحاجة اذا لم يكن ثبوتية لم يكن محتاجة الى موثر فلا يكون الممكن محتاجا الى
موثر لان الصفة اذا لم يكن محتاجة الى موثر لم يكن الموصوف محتاجا اليه ولان الحاجة اذا
كانت عدمية لم يكن لها علة فلا يكون الامكان علة للحاجة فلا يكون الممكن محتاجا الى
موثر الوجه الثاني انه لو كان الممكن محتاجا الى الموثر لكان الموثر موصوفا بالموثرية
واللازم مح لان الموثرية ليست ثبوتية لانها لو وجدت لاكثرت
الموثرية صفة الموثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها الذي هو غيرها ولان
الموثرية نسبة بين الموثر والاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين واذا كانت الموثرية ممكنة
يستدعي موثرا له موثرية اخرى وينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل الثالث لو كان الممكن
محتاجا الى الموثر فتاثير الموثر في وجود الممكن اما حال وجود الممكن فيكون تحصيلا للحاصل

ومرجح

ومرجح او حال عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين الرابع لو احتاج الممكن في وجوده لاجل امكانه
الى مرجح لاحتاج الممكن في عدمه ايضا لاجل امكانه الى مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون اثر
الموثر واجيب عن الثلثة الاول وهي الوجوه الدالة على ان الحاجة والموثرية ليستا ثبوتيتين
اثنان منها على ان الحاجة ليست ثبوتية وواحد على ان الموثرية ليست ثبوتية بانه لا يلزم
من عدمية الحاجة والموثرية ان لا يكون الذات محتاجا وموثرا اي يكون ذات الممكن
محتاجا وذات الموثر موثرا فانه لا يلزم من كون الوصف عدميا ان لا يكون الشيء موصوفا
به كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الشيء معدوما والحق ان كلا
من الحاجة والموثرية امر اعتباري فان كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار ذاته يتطرق فيه
العقل ويعتبر انه ممكن او موجود وقد يكون آلة للعاقل في تعقله ولا ينظر العاقل فيه
بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله فيعرف بالحاجة حال الممكن في انه كيف يترجح وجوده على عدمه وبهذا
الاعتبار يكون حاجة للممكن فان تعقل كون الممكن متساوي الطرفين لاجل الامكان
يقتضي ثبوت امر في العقل هو الحاجة وبالموثرية حال الموثر عند تعقل صدور الاثر عنه
فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هي الموثرية والحاصل ان الحاجة والموثر اذا
نظر العقل بها الى حال الممكن والموثر يكون بهذا الاعتبار حاجة للممكن وتاثيرا
للموثر ولا يوصفان بانهما ممكن او غير ممكن فلا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة اخرى

منذ الكلام ... عدمية غير محتاجة ... فلا يكون امكانه علة لاحتياجه ... لما كانت عدمية لم يكن معللة ... علة ابدا ... نفسه الى العلة ... صفة لغيره ... الاتصاف موجودا ... الصفة العدمية كما ذكر في ... [illegible]

[illegible]

وللمؤثر مؤثرية اخرى واذا انتهى العقل اليهما لابان ينظر اليهما بحال الغير بل يسقط النظر اليهما في حد ذاتهما يكونان معقولين ممكنين فيكون للحاجة حاجة اخرى ولا يلزم التسلسل لانقطاع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل بهذا الوجه اجيب عن الرابع وهو الاعتراض الثالث بان المراد بالتاثير (وللمؤثر به مؤثرية لغيره)

ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لان المؤثر يحصل وجود الاثر فلا يصح الترديد المذكور فانه متى يعلم ان المؤثر يحصل وجود الاثر ولقايل ان يقول ان اراد بالاستتباع ايجاد الاثر فالترديد المذكور صحيح ولا يسقط الاعتراض وان اراد به ان وجود الاثر يلزم وجود المؤثر فلا يلزم ان يكون للمؤثر تاثير في الاثر وان اراد غيره فليبين حتى يتصور او لا ثم نتكلم عليه نفيا او اثباتا والصواب ان يقال في الجواب ان اراد بحال وجود الاثر زمان وجوده فنختار ان تاثير المؤثر حال وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل وانما يلزم تحصيل الحاصل ان لو كان تاثيره فيه بعد وجوده واما في حال وجوده فلا فانه لا يمتنع تاثير المؤثر في الاثر زمان وجود الاثر فان العلة مع معلولها يكون بهذه الصفة اي تاثيرها فيه زمان وجود المعلول وان اراد بحال وجود الاثر مقارنة وجود الاثر لوجود المؤثر بالذات اي معيتهما بالذات فهو ممنوع فان وجود المعلول يمتنع ان يكون مع وجود العلة بالذات فان المعلول متاخر بالذات عن العلة فكيف يكونان معا بالذات وكذا متاخر عدم المعلول عن عدم العلة بالذات فيكون المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وبعض

المتكلم

المتكلمين يقولون ان المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر فانه ليس بحال الوجود ولا بحال العدم فان قيل فعلى هذا يثبت الواسطة بين الوجود والعدم وهو محال اجيب بانا لم نقل ان للمهية زمانا غير زمان الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول المهية من حيث هي غير المهية الموجودة وغير المهية المعدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما والمؤثر انما يؤثر في المهية من حيث هي غير المهية من حيث هي موجودة او معدومة والمهية من حيث هي غير المهية من حيث هي موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما فان قلت اذا كان المهية لا تخلو عن احدهما فتاثير المؤثر لا تخلو عن احدى الحالتين فيلزم المحذور واجيب بان التاثير وان كان لا يخلو عن احدى الحالتين لكن التاثير في المهية المقارنة لاحدى الحالتين لا في المهية الموجودة او المعدومة واجيب ايضا عن الاعتراضات الثلاث بنقض اجمالي وهو ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء بديهي لا يقبل التشكيك وللمعترض ان يقول لا نسلم ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء بديهي فانه لو كان بديهيا لكان مطابقا للواقع واللازم باطل فان نقيضه ثابت في الواقع لما دل عليه الدليل القطعي لا يقال لا نسلم ان الدليل الذي ذكرتم قطعي حتى يلزم ثبوت النقيض في الواقع بل ما ذكر مغالطة لانا نقول لا يحتاج الى بيان الغلط حتى يثبت انه مغالطة غير مفيد لثبوت النقيض واجيب عن الخامس وهو الاعتراض الرابع بان عدم الممكن امر لم يتحقق بالرجحان فلا اشكال

لانا فقنا ان رجحان احد طرفي الممكن يستدعي مرجحا فاذا لم يتحقق رجحانا لم يستدع مرجحا
وان اتصف عدم الممكن بالرجحان فلا نسلم انه يمتنع ان يكون اثرا فان عدم الممكن
اذا اتصف بالرجحان جاز ان يكون اثرا ويكون المؤثر فيه على ما سبق من التفسير وهو
ان المعنى بالتاثير استتباع المؤثر الاثر ان كان مؤثرا في العدم يستتبع عدم المؤثر عدم
الاثر اي يكون المؤثر في عدم الممكن عدم علة وجود الممكن على معنى ان عدم علة وجود الممكن
يستتبع عدم الممكن وحمل قوله على ما سبق من التفسير على ما سبق في فصل الوجود من ان التجرد
لكونه عدميا لا يحتاج الى عدم علة العروض غير مستقيم اما اولا فلانه لم يذكر في ذلك الموضع تفسير
التاثير واما ثانيا فلانه لم يندفع الشك بمجرد قوله ان التجرد لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة
العروض لانه يقال تاثير عدم علة الوجود في عدم الممكن اما حال عدم الممكن فيلزم تحصيل
الحاصل او حال عدمه اما حال عدم الممكن فيلزم تحصيل الحاصل او حال وجوده فيلزم
الجمع بين النقيضين فيحتاج الى تفسير التاثير بالاستتباع حتى يندفع الشك فان قيل ما سبق
من التفسير هو ان المراد من التاثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان عدم المؤثر
يستتبع عدم الاثر اجيب بان المراد ان التاثير في جانب الوجود هو ان وجود المؤثر يستتبع
وجود الاثر فيعلم منه ان التاثير في جانب العدم هو ان عدم
المؤثر يستتبع عدم الممكن ونحن نقول انما يلزم من عدم الممكن لو لم يتصف بالامكان فلا امكان

[illegible]

دونه

ونقرر انه اذا لم يتصف العدم بالامكان لم يحتج الى المرجح لانه انما احتاج الوجود الى المرجح لامكانه
لان علة الحاجة الى المرجح الامكان فالعدم اذا لم يتصف بالامكان لم يتحقق فيه علة الاحتياج
الى المرجح فلم يحتج الى المرجح وان اتصف العدم بالامكان جاز ان يكون اثرا للمؤثر ويكون
المؤثر في عدم الممكن عدم مؤثر الوجود على سبيل الاستتباع وقد عرفت ما يرد على الامام
فانه ان اراد باستتباع عدم المؤثر عدم الممكن اعدام الاثر فالتزديد المذكور صحيح وتوجه
الاعتراض وان اراد به ان عدم الاثر يلزم عدم المؤثر فلا يلزم ان يكون للمؤثر تاثير
في الاثر وان اراد به غيره فليبين حتى يتصور ولا نتكلم عليه نفيا واثباتا والصواب
ان يقال ان عدم الممكن المساوي الطرفين ليس نفيا محضا وتساوي طرفي
وجود الممكن وعدمه لا يكون الا في العقل ولكون عدم المؤثر منشأ لعدم
الاثر في العقل ولصعوبة هذا الاشكال وهو لزوم كون العدم محتاجا الى
المؤثر على تقدير كون الامكان علة للحاجة قال بعض المتكلمين علة حاجة الممكن
الحدوث وقال بعضهم علة حاجة الممكن مجموع الامكان والحدوث وذهب
طائفة اخرى منهم الى ان علة الحاجة الامكان بشرط الحدوث وليس كذلك لان
الحدوث صفة للوجود لان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون
كيفية للوجود فيكون صفة للوجود المتاخر عن التاثير المتاخر عن الحاجة

يجوز ان يعلل عدم الاثر بعدم المؤثر

[illegible]

الى المؤثر المتاخر عن علة الحاجة فيكون الحدوث متاخرا عن علة الحاجة بمراتب فلا يكون الحدوث
علة للحاجة ولا جزء لعلة الحاجة ولا شرطا لعلة الحاجة وقيل الحدوث ليس صفة الوجود فانه عبارة
عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متاخرا عن الوجود بل يكون متقدما على الوجود والجواب انه لا
يجوز ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود الا بتوسط العدم
والوجود لان الخروج من العدم الى الوجود بعد العدم وقبل الوجود ولو سلم ان الحدوث عبارة
عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون متقدما على الوجود لا يجوز ان يكون الحدوث علة
للحاجة ولا جزءها ولا شرطها لان الحدوث بهذا المعنى متاخر عن اثر المؤثر المتاخر
عن الحاجة فلا يكون علة لها لان المتاخر عن الشيء لا يكون سببا له وعورض بان الامكان
صفة الممكن بالقياس الى وجوده فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للحاجة الى المؤثر السابقة
على الامكان بمراتب اجيب بان الامكان صفة لماهية الممكن من حيث هي من غير اعتبار وجودها
وعدمها فلا يكون متاخرا عن وجود الماهية في الخارج بل عروض الامكان للماهية من حيث هي موقوف
على اعتبار وجودها وعدمها لا على اعتبار وجودها وعدمها فان قيل الامكان صفة الممكن
والصفة متاخرة في الوجود عن الموصوف فيكون الامكان متاخرا عن وجود الممكن
فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليه اجيب بان الامكان من الاعتبارات العقلية
فلا يكون متاخرا عن الماهية في الوجود الخارجي الحكم الثاني للامكان ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته

الحكم

الحكم الثاني للامكان ان الممكن لا يمكن ان يكون احد طرفيه اي الوجود والعدم اولى به لذاته
لانه لو حصل اولوية احد طرفيه لذاته فان امكن طريان الطرف الآخر فاما ان يطرأ لسبب او لا لسبب
فان طرأ الطرف الآخر لسبب فحينئذ اولوية الطرف الذي فرض انه اولى بالممكن لذاته يتوقف على
عدم سبب طريان الطرف الآخر لانه حينئذ يوجد سبب طريان الطرف الآخر يصير الطرف
~~الآخر اولى به لا يتوقف على عدم سبب طريان الطرف الآخر يصير الطرف الآخر اولى~~
به والا لم يكن السبب سببا واذا كان الطرف الآخر اولى به لم يبق اولوية الطرف الاول
فيتوقف اولوية الطرف الاول على عدم سبب طريان الطرف الآخر فلا يكون الاولوية
لذاته ضرورة توقفها على عدم سبب طريان الطرف الآخر وان طرأ الطرف الآخر
لا لسبب لزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو اشد استحالة من التساوي عند العقل لان
الرجحان احد المتساويين بلا مرجح وان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان الاولى
واجبا فيلزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب الحكم الثالث للممكن
الحكم الثالث للامكان الممكن ما لم يتعين صدوره اي ما لم يجب صدوره عن مؤثر
لم يوجد وذلك التعين يسمى الوجوب السابق وذلك لانه لو لم يجب صدوره عن
مؤثر لبقي على امكانه اذ لا يجب الامتناع واذا كان باقيا على امكانه لم يمتنع
الطرف الآخر المقابل له فيحتاج الى مرجح ولا يتم التعين الا بانتهائه الى الوجوب

ومنه الوجوب السابق على وجود الممكن لانه وجب او فوجد فاذا وجد الممكن بجهة
بسبب الوجود وجوب آخر لانه اذا وجد فحال وجوده لا يقبل العدم وما لا يقبل العدم
فهو واجب وهو الوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجود فالوجوبان اي السابق و
اللاحق عرضا للممكن لا من ذاته الاول باعتبار وجود سببه والثاني باعتبار وجوده قوله
الرابع الممكن الخ الحكم الرابع للممكن ان الامكان الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة
بقائه لان علة حاجة الممكن الى المؤثر هو الامكان والامكان حالة بقاء الممكن باق
فيكون حالة بقاء الممكن الاحتياج الى المؤثر باقيا وانما قلنا الامكان حالة بقاء
الممكن باق لان الامكان للممكن ضروري لانه لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا لجاز
انفكاك الامكان عن الممكن وح يصير الممكن واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب وايضا لو لم
يكن الامكان للممكن ضروريا لاحتاج الممكن في امكانه الى سبب فلا يكون الممكن في
ذاته المؤثر ممكنا بل اما واجبا او ممتنعا قيل لا يجوز ان يكون الممكن حالة البقاء
محتاجا الى المؤثر لانه لو احتاج حالة البقاء الى المؤثر فلا يخ اما ان يكون للمؤثر تأثير
في حالة البقاء او لا يكون فان لم يكن للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء لا يكون
هناك اثر لامتناع حصول الاثر بدون التأثير واذا لم يحصل فيه منه اثر كان مستغنيا
عن المؤثر فلا يكون محتاجا الى المؤثر هف واذا كان للمؤثر تأثير في الممكن حالة

البقاء

البقاء والتأثير يستدعي حصول الاثر فالاثر الحاصل منه اما ان يكون هو الوجود الذي كان
حاصلا قبل ذلك وهو مح لامتناع تحصيل الحاصل واما ان يكون الاثر الحاصل
منه امرا متجددا فالحاجة لذلك الامر المتجدد لا الى الباقي وقد فرض ان الحاجة للباقي هف
اجاب المص بان المراد بتأثيره حال البقاء دوام الاثر بدوام مؤثره ولا يلزم تحصيل
الحاصل ولا استغناء الباقي وهذا الجواب مبني على تفسير التأثير بالاستتباع والحق
الجواب ان يقال المؤثر حال البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك
بل امرا متجددا هو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم
ان لا يكون تأثير في الباقي حتى يلزم خلاف الفرض فان الباقي هو الوجود الاول
المتصف بصفة البقاء اي الاستمرار فلا يلزم من تأثيره في امر جديد غير الوجود الاول
عدم تأثيره في الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم تأثيره في المطلق يستلزم
عدم تأثيره في المقيد قوله الرابع في القدم اقول المبحث الرابع في القدم والقدم
ينافي تأثير الفاعل المختار لان تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار
والقصد الى ايجاد الشيء مقارن لعدم الاثر لان القصد الى ايجاد الموجود محال
لانه تحصيل الحاصل وهو مح والشيء المعدوم الذي توجه القصد الى
تحصيل وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فتأثير المختار يستلزم حدوث الاثر

وقدم الارتسام في صحته فقدم الارتسام في تأثير المختار لان منافاة اللازم منافاة للملزوم قوله والحكماء
انما نسبوا الى قوله فقد تقرر الدخل ان الحكماء مع اعتقادهم ان العالم قديم يسندونه الى الصانع
فلا يكون القدم منافيا للتأثير الفاعل تقرير الجواب ان الحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقادهم
قدمه الى الصانع لاعتقادهم ان صانع العالم موجب لا مختار حتى لو اعتقدوا في الصانع
كونه فاعلا مختارا لما جوزوا كونه موجبا للعالم القديم فظهر من هذا انهم اتفقوا
على جواز اسناد القديم الى الموجب القديم وامتناع اسناده الى الفاعل المختار والحكماء
يطلقون اسم المختار على الله تعالى لكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار به ثم
المتكلمون اتفقوا على نفيه عما سوى ذات الله وصفاته قوله والمعتزلة وان
انكروا قدم الصفات اشارة الى جواب نقض مقدر تقرير الدخل انكم ادعيتم اتفاق
المتكلمين على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته تقرير الجواب ان المعتزلة ولئن
انكروا قدم الصفات لكنهم قالوا به في المعنى لان المعتزلة اثبتوا احوالا خمسة لا اولها وهي
الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهي اي الالوهية حالة خامسة
اثبتها ابو هاشم علة للاحوال الاربع مميزة للذات لان ذات الباري تبارك وتعالى
يساوي الذوات في الذاتية وتمتاز عنها بصفة الالوهية فانها بل ان يقول اهل السنة
يعترفون بانها الصفات الثبوتية لكن القدماء ... كل واحد منها قديم

وهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات اما في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات
مع الذات على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري والمعتزلة يتوقفون في الثبوت والوجود ولا يقولون
بوجود الغير او الاحوال الخمسة قول ابو هاشم وحده فانه قال الموجودية والحيية والعالمية والقادرية
بحالة خامسة هي الالوهية وللمتكلمين ادلة على نفي القدماء منها بيان ان كل ممكن محدث ودليل
يدل على حدوث ما سوى الله تعالى قوله الماسبق في الحدوث اقول المعنى الاخص
الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بالحاجة
الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا لان كل ممكن
موجود يتقدم لا استحقاقية وجوده بالذات على وجوده وذلك لان الممكن الموجود موجود بالغير
فيكون لا استحقاقية الوجود هو حال الذي له من ذاته قبل وجوده الذي هو حال من غيره فقبلية
بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته لان حال الشيء بحسب الذات
لازم ذاته وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي
يكون بسبب الغير واما ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال
الذي يكون بحسب الذات فيكون وجود الممكن الموجود بالغير مسبوقا بلا استحقاقية الوجود
سبقا ذاتيا ولا استحقاقية الوجود غير الوجود فيكون وجود كل ممكن موجود بالغير مسبوقا بالعدم
سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث الثاني فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا

قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول وهو كون الشيء مسبوقا بالعدم المسمى بالحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة اما الاول وهو كون الحدوث يستدعي تقدم مادة فلان امكان المحدث موجود قبل وجوده وذلك لان كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود لانه لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود لزم ان يكون قبل وجوده واجب الوجود او ممتنع الوجود ضرورة انحصار الشيء في هذه الثلاث فاذا انتفى احدها يلزم ان يتحقق احد الآخرين فيلزم انقلاب فكان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه لان السبب كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب كون غير المحال مقدورا عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه وانه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه وهذا هذر فقد بان ان الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو امر اضافي يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما ان الجسم يمكن ان يصير ابيض فيكون الامكان امرا معقولا بالقياس الى شيء آخر فهو اضافي والامور الاضافية اعراض والعرض لا يوجد الا في موضوع فاذن الحادث يتقدمه امكان وجوده وموضوعه وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي يعرض فيه

وموضوع

كونه ممكنا في نفسه ولو كان الامكان بقدرة القادر عليه لكان ادا فعل ... انه غير مقدور عليه

وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان الحادث عرضا ومادة بالقياس الى الحادث ان كان الحادث جوهرا واياما كان فالحادث مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم ولا ينفك الجسم عن المادة واما الثاني وهو ان يكون الحدوث يستدعي تقدم مدة فلان الحادث عدمه قبل وجوده والقبلية بالاستقراء منحصرة في خمس الاول القبلية بالعلية وهي قبلية المؤثر الموجب على معلوله كقبلية حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني القبلية بالطبع وهي كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا موجبا له كقبلية الواحد على الاثنين وهذان يشتركان في معنى واحد وهو القبلية بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج اليه هو قبل بالذات ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يعطي وجود المحتاج او لا فالمحتاج اليه بالاعتبار الاول قبل بالعلية وبالاعتبار الثاني قبل بالطبع الثالث القبلية بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كقبلية الاب على الابن الرابع القبلية بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيها والرتبة اما حسية كقبلية الامام على المأموم او عقلية كقبلية الجنس على النوع اذا ابتدئ من الجانب الاعلى الخامس القبلية بالشرف كقبلية العالم على المتعلم فاقسام القبلية عند الحكماء في هذه الخمسة والحكم باستقرائية قبلية

ان الامكان المحدث

عدم الحادث على وجوده ليس بالعلية ولا بالطبع لان عدم الشيء ليس بعلة لوجوده ولا بالشرف
لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس لعدم
الحادث وضع ومكان واما طبيعية وليس في طبع عدم الحادث ان يكون قبل
فبقي ان بالزمان فثبت ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة واجيب عن
الاول بان الامكان عدمي فلا يستدعي قبل وجود الحادث محلا موجودا في الخارج
وقيل ان الامكان امر عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس
بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج شيء هو امكان بل امكان وجوده في الخارج وتعلقه
بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه واجيب بانا لا نسلم انه
تعلقه بالشيء الخارجي يدل على وجود موضوعه في الخارج وانما يلزم ذلك لو كان في
الخارج متعلقا واما اذا كان تعلقه في الذهن فلا فقبل امكان الحادث لا يجوز ان
يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون
حالا في غيره واورد عليه بان امكان الحادث قبل وجوده حال في موضوعه لانه لما
كان الحادث وجوده متعلقا بالموضوع كان امكان وجوده ايضا متعلقا بالموضوع
فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلق به وصفة للحادث من حيث انه امكان الوجود
بالقياس اليه ولما كان وجود الحادث لا يكن الا متعلقا بغيره يمتنع ان يتوهم امكانه

لان نعت الشيء لا يكون حالا في غيره م

من معارضة في المقدمة الثانية بانا ان الحادث ممكن قبل وجوده

بذلك

بذلك الغير ولقائل ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه
قابل له فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل بل هذا اولى
لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى من نسبة القابل الى وجوده لا يقال لو كان
الامكان قائما بالفاعل لما كان القدرة متعلقة به لانه ح يكون الامكان عبارة عن قدرة الفاعل
لانا نقول كون الامكان قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون عين قدرة القادر فان كون
الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه معلل
بكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه
معلل بكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث واجيب عن الثاني وهو ان الحدوث
بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة بان القبلية غير منحصرة فيما ذكرتم فان القبلية قد
تكون بغير ذلك وذلك كقبلية بعض اجزاء الزمان على البعض فانها ليست بالزمان اذ
يمتنع ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالعلية اذ ليس بعض اجزاء الزمان علة للبعض ولا
بالطبع لذلك ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما طبيعية
وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون قبل بعض هذا ما قالوا والحق ان قبلية
بعض اجزاء الزمان على بعض عائدة الى القبلية الزمانية لان القبلية الزمانية لا تقتضي
ان يكون لكل من القبل والبعد زمان غيرهما بل القبلية الزمانية تقتضي ان يكون القبل

البعد فلا يكون القبل فيها مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون قبلية
بعضها على البعض بالزمان لكنها ليس بزمان زائد على القبل بل بزمان هو نفس القبل وايضا
يجوز ان يكون قبلية بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس قبل اليوم بالرتبة
اذا ابتدي من طرف الماضي والصواب ان يقال في الجواب ان اردتم بكون عدم الحادث
قبل وجوده بالزمان كونه قبله بزمان موهوم مفروض فلم وان اردتم به كونه قبله
بزمان محقق موجود فلم وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك   الفصل الخامس

لما فرغ من الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث شرع في الفصل الخامس
في الوحدة والكثرة وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة وذكر فيه
~~ثلاثة مباحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة~~ والثاني في اقسام الوحدات الثالث
اقسام الكثرة المبحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفهما بحسب الحقيقة لان
تصورهما بديهي اذ كل احد يعرف ان شيئا واحدا انسان او فرس او غير ذلك او غير ذلك فيهما
الى الاكتساب والتعريف الذي ذكره المصنف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة والا يدور لانا اذا قلنا
الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فقد قلنا ان الوحدة
هي كون الشيء بحيث لا يكثر ضرورة فقد اخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة
لا يمكن تعريفها الا بالوحدة ~~لان الوحدة~~ لان الوحدة مبدا الكثرة ومنها وجودها

ومهيتها

ومهيتها ولهذا اي تعريف يعرف الكثرة به يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة هي المجتمع
من الوحدات والكثرة ما يعد بالواحد وغير ذلك والوحدة اعرف عند العقل من
الكثرة لانها مبدا الكثرة والعقل يعرف المبدا اولا والتعريف الذي ذكره شامل للوحدة
الحقيقية وهو كون الشيء بحيث لا ينقسم اصلا كالواجب والنقطة والوحدة الاضافية وهو
ينقسم لكن كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في المهية كالانسان الذي ينقسم الى اليد
والرجل والراس فان هذه الامور متشاركة في تمام المهية واما ما لا ينقسم الى امور متشاركة
في المهية كالجماعة المنقسمة الى افراد متشاركة في المهية فكثرة وكذلك ليس بوحدة بل هو الكثرة
المقابلة للوحدة فالكثرة هو كون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في المهية كالجماعة
المذكورة ثم الوحدة مغايرة للوجود والمهية لانها لو كانت عين الوجود او عين المهية لكان
مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو موجود او مفهوم الانسان
من حيث هو انسان وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس
بواحد من حيث هو كثير وان كان يعرض له الواحد ايضا او تقول للكثرة انها كثرة
واحدة وتلك الامور حيث هي كثرة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والمهية فان الكثرة
لو كانت عين الوجود او عين المهية لكان مفهوم الكثير من حيث هو كثير مفهوم الموجود من
حيث هو موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان وليس كذلك فان الواحد

من حيث انه واحد موجود وليس يكون من حيث انه واحد والوحدة ثابتة في الخارج لان الوحدة
جزء الواحد الموجود وجزء الموجود موجود ولان الوحدة لو كانت عدمية لم يكن عدما مطلقا بل
عدما مضافا ولا يجوز ان يكون عدما لغير الكثرة لان عدم غير الكثرة يجوز ان يجتمع في الوحدة
والكثرة فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال واذا لم يكن عدما لغير الكثرة تعين ان يكون عدما
للكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون عدمية فيكون النقيضا[ن] اي الوحدة
والكثرة عدميين وهو محال لانه يجب ان يكون احد النقيضين وجوديا اذ لا تقابل بين العدميين
فثبت ان الوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات الوجودية فيكون الكثرة ايضا وجودية
والجواب عن الاول انه ان اراد بالواحد الموجود المجموع المركب من الوحدة فلا نسلم ان الواحد
الموجود موجود في يلزم ان الوحدة التي هي جزءها ايضا موجودا وان اراد بالواحد الموجود
معروض الواحد فمسلم انه موجود ولكن لا نسلم ان الوحدة جزء له بل الوحدة عارضة له والجواب
عن الثاني انه يجوز ان يكون النقيضان عدميين مع ان الوحدة ليست نقيضا
للكثرة فانه لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات وعورض الدليل الدال على ان
الوحدة وجودية بان الوحدات لو كانت وجودية لكانت متصفة بكونها وحدات
ويمتنع تخصيص البعض فيكون للوحدات وحدات ويتسلسل الكلام الى وحدات الوحدات
ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة وهو محال فالحق ان الوحدة والكثرة ليستا

بالوجود

من الموجودات العينية بل هما من الاعتبارات العقلية اما الوحدة فلانها لو كانت موجودة
عينا لكان شيئا واحدا من الاشياء فلها وحدة وللوحدة وحدة ويلزم التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة فتعين انها من الاعتبارات العقلية يعقلها العقل عند عدم الانقسام
الى امور متشاركة في الماهية واما الكثرة فلانها تكون حاصلة من الوحدات التي هي اعتبارية
قوله وتقع الوحدة اقول الوحدة تقابل الكثرة لامتناع اجتماعهما في موضوع واحد
من جهة واحدة لكن الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها بل بالعرض اما ان الوحدة لا تقابل
الكثرة لذاتها فلانه ليس بين حقيقة الوحدة والكثرة تقابل باحد اصناف التقابل
الاربعة تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة وتقابل التضاد وتقابل التضايف
اما تقابل السلب والايجاب فلان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء مما هو مقابل السلب
الايجاب بمقوم لمقابله واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة
مقومة لها والملكة لا تكون موجودة في العدم حتى يكون العدم فيها لغير ملكات تجمع
فلا تكون الوحدة ملكة للكثرة وكذا لا يكون الملكة في الكثرة اذ الملكة لا تتركب
من اعدامها فلا يكون بينهما تقابل العدم والملكة والمهم في تقابل السلب والايجاب
والعدم والملكة عن الوحدة والكثرة بوجه واحد وهو ان تقابل السلب والايجاب
والعدم والملكة يقتضي ان يكون احد المتقابلين عدم الآخر وليس احدهما اي الوحدة

والكثرة عدم الاخرى واما تقابل التضاد والتضايف فلان الوحدة ليست ضدا للكثرة

ولا مضايفة لها لان الكثرة متقومة بالوحدة ولا شئ من الضد والمضايف يتقوم

للآخر ومما يدل على ان الوحدة ليست بضد الكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما

وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة ومما يدل على ان الوحدة ليست مضايفة

للكثرة ان الكثرة لا تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة وان كان تعقل ماهيتها

بالوحدة فانه فرق بين ان يعقل الشئ بالقياس الى غيره وبين ان يعقل به والمعتبر

في المتضايفين كل من المتضايفين بالقياس الى الآخر واما ان الوحدة تقابل الكثرة

بالعرض فلان الوحدة مكيال الكثرة والكثرة مكيلة بها والمكيال يقابل المكيل

مضاف اليه وكذا المكيل بالقياس الى المكيال فان يعقل المكيل بالقياس الى

تعقل المكيال وبالعكس والمكيالية والمكيلية خارجتان عن ماهية الوحدة

والكثرة عارضتان لهما فالتقابل بين الوحدة والكثرة باعتبار عروض المكيالية

والمكيلية قوله الثاني في اقسام الوحدات اقول المبحث الثاني في اقسام

الوحدات الواحد اما ان يمنع نفس تصور مفهومه عن الحمل على كثيرين فهو الواحد بالشخص

كهذا الانسان او لم يمنع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو واحد من وجه كثير

من وجه لامتناع ان يكون الشئ الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة

لكن

هو الاول والوحدة الف
لا تعقل بالقياس الى الكثرة
وشرط التضايف ان
يكون يعقل كل م

بان لا يكون احدهما قائما بالآخر ولا مقوما له فهما غيران كالاب والابن فانه استقل كل

واحد منهما بالذات بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر بحسب العقل ووصف الابوة و

البنوة لكن امكن انفكاك كل منهما عن الآخر بحسب الذات والا اي وان لم يستقل كل

منهما بالذات بحيث لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فان كان احدهما قائما بالآخر فهما

الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة وما قام به هو الموصوف كالسواد مع الجسم وان

كان احدهما مقوما للآخر فهما الكل والجزء كالانسان والحيوان فانه لم يمكن انفكاك كل

منهما عن الآخر واحدهما هو الحيوان مقوم للآخر وهو الانسان فالانسان هو الكل

والحيوان هو الجزء ولهذا الاصطلاح قال لا يجب في الصفة مع الذات لا هو ولا غيره

اما انها ليست هو فقط واما انها ليست غير الذات فلان الصفة قائمة بالذات وعلى

الاصطلاح الاول وهو ان كل شيئين متغايران فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية

فهما المثلان كزيد وعمرو فانهما اشتركا في تمام الماهية الذي هو الانسان والا اي

وان لم يشترك الغيران في تمام الماهية فهما المختلفان ثم المختلفان متلاقيان ان

اشتركا في موضوع كالسواد والحركة فانهما يعرضان الجسم والجسم موضوع لهما وهما محمولان

على الجسم بالاشتقاق اذ يقال الجسم متحرك والجسم اسود ثم المتلاقيان متساويان ان

صدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كالانسان والناطق وهذا

فان الاب والابن وان لم يمكن
انفكاك احدهما عن الآخر م

ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الآخر ومن ضرورته ان يصدق الآخر ايضا على بعضه
فان صدق الآخر على جميع افراده فالصادق على جميع افراد الآخر اعم مطلقا والذي لم يصدق
الا على بعض الآخر اخص مطلقا كالحيوان والانسان فان احدهما وهو الانسان يصدق
على بعض الآخر وهو الحيوان والحيوان صدق على جميع افراد الانسان فالحيوان اعم مطلقا
والانسان اخص مطلقا والا اي وان لم يصدق احدهما على جميع افراد الآخر بل كل منهما
يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر فكل واحد منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه
كالحيوان والابيض والمختلفان متباينان ان لم يشتركا في الموضوع ثم المتباينان متقابلان
ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد وقد اعتبر وحدة
الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع ان يجتمع الضدان في موضوعين
ولا في موضوع واحد لكن في زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين
فانه يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان واحد لكن في جهتين لا من جهة واحدة فكالابوة
والبنوة فانهما قد يعرضان لشخص واحد لكن من جهتين والتقابل اربعة انواع تقابل
الضدين وتقابل المتضايفين وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب وذلك
لان المتقابلين اما وجوديان او احدهما وجودي والآخر عدمي فان كان المتقابلان
وجوديين ولكن يتعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فهما ضدان كالسواد والبياض

والتقابل

والتقابل بينهما تقابل الضدين وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فهما متضايفان
والتقابل بينهما تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة وان كان احد المتقابلين وجوديا
والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه كالعمى
والبصر بالنسبة الى الشخص الانساني او بحسب نوعه كعدم اللحية عن المرأة او بحسب جنسه
كعدم البصر بالنسبة الى العقرب فعدم وملكة حقيقيان وان اعتبر كون الموضوع مستعدا
للاتصاف بالامر الوجودي في وقت يمكن اتصافه به فهما عدم وملكة مشهوران كعدم اللحية
عن الانسان في سن مخصوص وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر
الوجودي لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه ولا في وقت يمكن اتصافه فسلب
وايجاب كقولك زيد بصير زيد ليس ببصير وتقابل السلب والايجاب راجع الى القول
او العقد اي يكون المتقابلان فيهما اما في القول كما ذكر او العقد والتصور كمعناه
ولا يتحقق لواحد من المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب في الخارج فالسلب في
الخارج ليس هو ايجاب او سلب بل هما العقود العقلية الواردة على ما في الخارج من
النسبة الثبوتية او القول الدال عليها فان قيل الايجاب والسلب كما يكونان
بين قضيتين يكونان بين مفردين كالفرس واللافرس فلا يكون تقابل السلب
والايجاب راجعا الى القول او العقد اجيب انه ما لم يعتبر صدق الفرس واللافرس

في موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما فيكون راجعا الى القول والعقد فان قيل لا نم

انحصار التقابل في الانواع الاربعة التي ذكرتم لجواز ان يكون التقابل بين عدمين اجيب

بان العدمين لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع كون

الشيء مقابلا لنفسه ولا للعدم المضاف لكونه مجتمعا معه والعدم المضاف لا يقابل

العدم المضاف لصدقهما على كل موجود مغاير للموجودين اللذين هما عدمهما فان قيل

التقابل بين العدمين واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه لا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد

في زمان واحد من جهة واحدة اجيب بان اللاعمى الذي هو سلب العمى انما يكون اذا اخذ

العمى وانتفاء العمى بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية البصر فان كان الاول يكون سلب

عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا اعتبار بحرف

السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون اللاعمى عبارة عن سلب قابلية المحل

فيكون التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب فلم يتحقق تقابل بين العدمين قيل

ان الحكماء اشترطوا في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف فلا ينحصر تقابل الوجوديين

اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر في تقابل الضدين فان تقابل السواد

والصفرة مثلا خارج عنه مع صدق التعريف عليه واجيب بانهم اشترطوا ذلك في التضاد

الحقيقي وهو ان يكون بين الوجوديين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر

تعاقب ويكون بينهما غاية الخلاف لا في التضاد المشهوري وهو ان يكون الامران الوجوديان

اللذان يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر مما ان يكون بينهما تعاقب

او يكون بينهما غاية الخلاف او لا يكون والانحصار انما هو بالنسبة الى التضاد المشهوري

في تقابل العدم والملكة قيل ان اشترط في تقابل العدم والوجودي ان يكون العدمي عدم الوجودي فقد يوجد تقابل

غير تقابل العدم والملكة وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل الملزوم وعدم اللازم

وان لم يشترط يكون هذا التقابل بين السلب والايجاب اذ لم يشترط موضوع قابل مع

انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما وامتناع ارتفاع السلب والايجاب على انهم صرحوا بان

العدمي في هذين القسمين يكون عدم الوجودي اجيب بان وحدة الموضوع معتبرة

في التقابل ووجود الملزوم وعدم اللازم لم يتصور تواردهما على موضوع واحد لان

موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم فيكونان من قبيل المتباينين غير المتقابلين

قيل السواد من حيث هو   قيل السواد من حيث انه ضد للبياض

مضاف اليه فانهما وجوديان لا يمكن تعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر لان الضدية

من الامور الاضافية فلا يكون تقابل الضدين قسما من تقابل المتضايفين قلنا

المضاف حيثية السواد لا السواد فان السواد نظرا الى ذاته ضد للبياض

من حيث انه ضد للبياض مضاف اليه فيكون عروض التضاد لذاته السواد

بود یارب که دیگر بار

والناقض وعروض التضايف لمجموع الذات الموصوف بانه صفة مطبوع قبل المقابل مندرج
تحت المضاف لان المقابل او وجودي لا يمكن تعقله مع الذهول عن المقابل الآخر
الذي هو او وجودي فلكن يكن المضاف مندرجا تحت المقابل لانه يلزم ان يكون
كل منهما اعم من الآخر مطلقا قلنا المضاف تحت ما صدق عليه المقابل اي تحت الذات
الذي صدق عليه المقابل وما صدق عليه المقابل اعم من المضاف لصدقه على الضد
وغيره وتحت المضاف المقابل او الذات المقيد بقيد انه مقابل ولا منع لان يكون الشيء باعتبار
ذاته اعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه ثم فروع الاول المثلان اولى
ذكر عنه فروع على المبحث الثالث الاول المثلان لا يجتمعان في محل واحد لان المثلين متحدين
في الماهية وفي لوازم الماهية فلو اجتمعا في محل واحد لاتحد بحسب العوارض ايضا لانهما اذا اجتمعا
في محل واحد فكل ما عرض لاحدهما عرض للآخر فيكون المثلان هو لا مثلين الثاني النوع
التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من الايجاب والسلب لذاته يرفع الآخر
بخلاف كل واحد من الضدين والمتضايفين فانه انما يقابل الآخر لاستلزامه عدم الآخر
مثلا الامر الذي يصدق عليه انه ليس بخير في اعتقاد ان عنده انه ليس بخير وعنده انه شر
عنده انه ليس بخير لا ينافيه عنده انه شر اذ يصدقان على ذات واحد ولا عنده انه ليس
بشر اذ قد يصدقان الجميع على امر واحد فالمنافي لعنده انه ليس بخير هو عنده انه خير و

والمنافاة

بين
والمنافاة متحققة من الجانبين فعنده انه خير لا ينافيه الا عنده انه ليس بخير ولا ينافيه عنده انه
شر واذا انحصر المنافي لعنده انه خير في عنده انه ليس بخير كان التقابل بين السلب والايجاب
بالذات بخلاف الضدين وايضا للخير عنده انه خير وعنده انه ليس بخير والاول
للخير والثاني عرض لانه خارج عن حقيقة الخير وعنده انه ليس بخير رافع لعنده انه خير وعنده انه
شر رافع لعنده انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي لان
الرافع للامر الذاتي رافع للذات ورافع الامر العرضي رافع للذات لا بالذات بل بالعرض بالذات م
فعنده انه ليس بخير اقوى معاندة لعنده انه خير من عنده انه شر لان المنافاة بين الشيء
وبين ما يرفع ذاته لا بتوسط شيء آخر اقوى من المنافاة بين الشيء وبين ما يرفع الامر الخارج
عنه وايضا الشر لولا اشتماله على انه ليس بخير لما كان عنده انه شر رافعا لعنده انه خير فانا لو ليس م
فرضنا بدل الشر شيئا آخر مما ليس بخير لكان اعتقاد كون الشيء ذلك الامر المشتمل على
انه ليس بخير منافيا من اعتقاد انه خير لا لانه ذلك الامر بل لاشتماله على انه ليس بخير وذلك على ان
المنافي بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب وهذا الاخير هو الذي ذكر في الكتاب
النوع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معا واما سائر المتقابلين فيمكن كذبهما
اما المتضايفين فيكذبان بخلو المحل عنهما واما الضدان فيكذبان بعدم المحل وباتصاف
المحل بالوسط المعبر عنه باسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او المعبر عنه بسلب

بعده

الطرفين كقولنا لا عادل ولا جاير والضدان يكذبان معا لخلو المحل عنهما وعن الوسط كالشفاف وهو ما لا لون له واما العدم والملكة فيكذبان لعدم المحل او عدم استعداد المحل للملكة النوع الرابع المضافان متلازمان طردا وعكسا اي متى وجد احدهما وجد الآخر ومتى عدم احدهما عدم الآخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يتواردان المحل على البدل بان يعتبر احدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بدن الحي المستلزم للصحة او للمرض فان بدن الحي يستلزم احدهما لا بعينه فيتعاقبان على المحل وقد لا يلزم احد الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة في الوسط والوسط فانهما ضدان ولا يلزم احدهما المحل لوجوب تخلل سكون بينهما على المشهور وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج فانه لازم للثلج النوع الخامس الاستقراء دل على ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران مندرجان تحت الجنس الواحد السافل الذي هو اللون فان اللون جنس سافل فان فوقه الكيفية المبصرة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة وفوق الكيفية المحسوسة الكيف وايضا الاستقراء دل على ان المتباينين لا يعقل فيهما في آن واحد تضادا حقيقيا ولا يرد النقض بالحركة في الوسط والسكون فانهما ليسا متباينين بل تضادهما في آن واحد وهو الحركة في الوسط فان السكون لا يكون ضد

لمکن

اقول قوله الفصل السادس في العلة والمعلول الى آخره بل منهما تقابل العدم والملكة لما فرغ من الفصل الخامس في الوحدة والكثرة شرع في الفصل السادس في العلة والمعلول وذكر فيه اربعة مباحث الاول في اقسام العلة الثاني في تعدد العلل والمعلولات الثالث في التوقف على جزء المؤثر وشرط الرابع ان الشيء الواحد هل يكون قابلا وفاعلا معا المبحث الاول في اقسام العلة علة الشيء ما تحتاج اليه الشيء فان كان جميع ما تحتاج اليه الشيء فهو العلة التامة وان كان بعض ما تحتاج اليه الشيء فهو العلة الناقصة فيدخل في العلة التامة الشرائط وزوال الموانع وليس المراد من دخول زوال المانع في العلة التامة ان العدم يفعل شيئا بل المراد به ان العقل اذا لاحظ وجود المعلول لم يجده حاصلا دون عدم المانع والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة لا يكون موجودة واحدة مركبة في الاعيان لامتناع تركب الشيء من الامور الوجودية والعدمية في الاعيان بل العلة التامة موجودة واحدة مركبة في العقل فلا يلتفت الى ما يقال من ان المعلول اذا كان موجودا في الخارج يكون علته التامة موجودة فيه لا محالة العلة الناقصة اربع صورية ومادية وفاعلية وغائية وذلك لان العلة الناقصة اما ان يكون جزء المعلول او خارجا عنه اذ يمتنع ان يكون نفس المعلول والاول اما ان يكون المعلول معها بالفعل وهو الصورة كصورة السرير بالنسبة اليه او يكون المعلول معها بالقوة وهي المادة كالخشب بالنسبة الى السرير ويسمى العنصر باعتبار انه جزء منه اصل المركب

لا

لجب ان ح

والقابل ايضا باعتبار انه محل للصورة والثانية اي العلة الناقصة الخارجة عن المعلول اما
ان يكون موثرة في وجوده اي يكون وجود المعلول منها وهو الفاعلية كالنجار بالنسبة
الى السرير او يكون موثرة في موثرية الفاعل اي الفاعل لاجله صار فاعلا وهو الداعي
والغاية واما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة الى تتميم العلة المادية فلذا لم يجعلها والفاعلية
قسيما بالاستقلال قوله الثانية في تعدد العلل والمعلول اقول المبحث الثاني في
تعدد العلل والمعلول المعلول الواحد بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه علل او علتان كل
منهما مستقلة ولنبين ذلك في علتين مستقلتين فنقول لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علتان
مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما لانه لو لم يجب وقوعه بكل منهما فلا يخ اما ان
يجب وقوعه باحدهما اولا والاول والاول يقتضي ان يكون احدهما غير مستقل والثاني يقتضي ان
لا يكون واحد منها مستقلة والتقدير ان كل واحد منهما مستقل نيف ووجوب المعلول
بكل منهما يستلزم استغناءه بكل منها عن كل واحد منهما فيكون مستغنيا عن كل واحد منهما محتاجا
اليهما معا وهو مح واما المتماثلان المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين
على معنى ان احد المتماثلين معلول باحدهما والاخر بالاخرى وذلك كالتضاد بين السواد
والبياض فانه نوع واحد يندرج تحته فردان متماثلان احدهما تضاد السواد للبياض
والاخر تضاد البياض للسواد وتضاد السواد للبياض معلل بالسواد ونائيهما بالقياس الى البياض

ثامن

الى محل ان تضاد السواد اعتبارية ... السواد علة لانه محل له دون ... فيها السواد ... البياض ... ذلك ... المتماثلين ... التضاد و... الموجودات ...

على معنى ان السواد محل التضاد للبياض وعروض التضاد له بالقياس الى البياض وتضاد
البياض للسواد معلل بالبياض بالقياس الى السواد على معنى ان البياض محل التضاد
للسواد وعروض التضاد له بالقياس الى السواد فعلل الطبيعة النوعية لانه اما ان يكون
محتاجة الى واحد من العلل المستقلة بعينها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها
فلا يقع بغيرها واما ان يكون غنية عنها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم يقع بها
لاستحالة الطبيعة من حيث هي لا يكون محتاجة اليها ولا يكون غنية عنها لا انا نقول الطبيعة من حيث
هي اما ان يتوقف على هذه العلة المستقلة اولا والاول يقتضي الحاجة اليها والثاني يقتضي
الغنى عنها واجيب عن اصل الشبهة بان الطبيعة من حيث هي غنية عنها قوله فلا يعرض
لها الحاجة بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت لفردها الذي هو احد المتماثلين والطبيعة غنية فلم يقع بها فلذا الحاجة العرض لها بالقياس اليهما
عن كل منها بعينها ومحتاجة الى علة ما لكن كل واحد من المتماثلين لما احتاج الى علة معينة
واقتضته تلك العلة لزمها الطبيعة لاشتمال ذلك المتماثل عليها والمركب قد يتعدد اثاره
جواب لما
اي يجوز ان يكون المركب علة مستقلة لمعلولات متعددة كالاثار الصادرة عن كل من العناصر
الاربعة وكذا البسيط قد يتعدد اثاره ان تعددت الالات والقوابل كالنفس الاولى التي
هو مبدء العقل ونحو ذلك واما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه
من غير الة وقابل فمنع جمهور الحكماء تعدد اثاره وتمسكوا بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي

اما ان لكان مصدريته نفلا عن مصدرية ذاك فهذا المصداق لين دخلا او احدهما في ذاته
لزم التركيب وان كانا خارجين او احدهما تقيا والآخر خارجا يلزم ان يكونا معلولين فيعود
الكلام اليه ويلزم التسلسل والجواب ان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في
الخارج لان المصدرية امر اضافي والامر الاضافي اعتباري والامر الاعتباري يستغنى عن
العلة فلا يلزم التسلسل على تقدير خروجها او خروج احدهما وعورض بان الجسمية تقتضي التحيز وقبول
الاعراض الوجودية عندكم مع بساطتها ورد الجواب بان المصدرية يطلق على معنيين احدهما
امر اضافي يعرض لذات العلة بالقياس الى معلولها من حيث يكونان معا باعتبار العلية
والمعلولية والكلام ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو متقدم
بالذات على المعلول وهذا المعنى غير الاضافة العارضة للعلة بالقياس الى المعلول المتأخرة
عن ذاتيهما وكلامنا فيه وسواء واحدا كان المعلول واحدا او ذلك الامر قد يكون هو ذات
العلة ان كان علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب
حالة اخرى واذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم التكثر
في الامور الحقيقية او التركيب وكلاهما محالان وقيل المصدرية ان لم يكن صفة حقيقية لم يتم
البرهان المذكور لما ذكروا وان كانت صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا
يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن

الواحد

ان كانا خارجين او الذي يكون خارجا معلول

العلة

الواحد شيء اصلا وتوضيحه من وجهين الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه
نسبة لهو اما داخل او خارج وتمامه الى آخره الثاني لو صدر عنه شيء لزم ان يصدر عنه اثنان
لانه لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا امر مغاير له وهو لا يجوز ان يكون جزءا له لما مر فيكون خارجا عنه معلولا
له فقد صدر عنه اثنان والجواب ان المصدرية بالمعنى الذي ذكرنا صفة حقيقية فلو كان
المصدرية صفة حقيقية كان له على جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من
جميع الوجوه قلنا لو كان المعلول واحدا يكون ذلك المعنى نفس الفاعل ولا محذور فيه ولو
كان فوق واحد يلزم ان يكون احدهما غير الفاعل بالضرورة ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة
اخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه غير واحد واما قوله في الوجه الاول لو صدر عنه شيء
فكونه مصدرا امر مغاير له لكونه نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة بل يكون
عين المصدر ان كان مصدر الواحد ولا يلزم المحذور وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني وهو ان المصدرية ليس الا علة
واما المعارضة بالجسمية التي تقتضي التحيز وقبول الاعراض الوجودية فساقط فان الجسمية
وان كانت بسيطة في الخارج فيها جهات متعددة من الماهية والوجود والامكان
والوجوب والامتناع في صدور الكثير من البسيط عند تعدد الجهات فيه المبحث الثالث في
الفرق الجواب المبحث الثالث في الفرق بين المؤثر والفاعل وشرط المؤثر
ما يتوقف على ذات المؤثر [illegible] ما يتوقف عليه تأثير المؤثر [illegible]
[illegible]

ويتم ح

ويلزم الخلف لانه يلزم ان يكون ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه

[illegible]

يحقق ذات الباري على البسيط **قوله** الرابع قبل **أقول** المبحث الرابع في ان الشيء الواحد هل يجوز ان يكون قابلا لشيء وفاعلا له وقالت الحكماء الشيء الواحد البسيط لا يكون فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الآلات وشرائط لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له لوجهين احدهما ان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد نسبة القبول ونسبة الفعل بان يكون نسبة القبول والفعل الى المنتسبين اللذين وقع نسبة الفعل بينهما اي الذات الذي عرض له القابلية بعينه هو الذات الذي عرض له الفاعلية وكذا الشيء الذي عرض له المقبولية بعينه هو الشيء الذي عرض له المفعولية والذي يدل على عدم تنافي الفعل والقبول عند اتحاد النسبة المنافي من لازميهما اي استلزام الفعل المفعول وعدم استلزام القبول المقبول فان القابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول والفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول فان القابل يكون الى المقبول بالامكان الخاص والفاعل من حيث هو فاعل يجب عنه المفعول والاستلزام وعدم الاستلزام اذا اعتبر بالنسبة الى شيء واحد تتحقق المنافاة بينهما وتنافي اللازمين يستلزم تنافي ملزوميهما واذا كان الفعل والقبول متنافيين لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا والا يلزم الجمع بين المتنافيين في محل واحد من جهة واحدة الوجه الثاني لو كان غير الفعل فلا يكون محلا لهما غير الذات فان دخلا او احدهما في الذات لزم التركيب ولزم خروجا او احدهما لزم ... ثم اجاب المصنف بان عدم استلزام الشيء الآخر باعتبار لا ينافي

استلزامه باعتبار آخر فان اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية فباعتبار القابلية غير مستلزم وباعتبار الفاعلية مستلزم والممتنع هو استلزام الشيء لآخر وعدم استلزامه له باعتبار واحد ولان استلزام الشيء لآخر لا ينافي عدم استلزامه له باعتبار آخر قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا يكون بينهما تناف اذ لا تنافي بين الوجوب والامكان العام والقول بان البسيط قد يتعدد آثاره قد سبق **قوله** الباب الثاني في الاعراض **أقول** لما فرغ من الباب الاول في الامور الكلية من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الباب الثاني في الاعراض وذكر فيه اربعة فصول الاول في المباحث الكلية وفيه خمس مباحث الاول في تعدد اجناسها الثاني في امتناع الانتقال عليها الثالث في قيام العرض بالعرض الرابع في بقاء الاعراض الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين المبحث الاول في تعدد اجناس الاعراض اعلم ان العرض هو الموجود في موضوع والمراد بالموضوع المحل المستغني عن الحال مقوما بقوته لا به والمراد بالوجود في موضوع هو الكون في شيء لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه فان لفظة كذا في كذا يدل بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة ككون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الخصب وفي الحركة وكون الكل في الجزء والجزء في الكل في الجزئيات وكالامر في العام فان لفظة في في جميعها ليست بمعنى واحد فان تعقل بعض الامور بالاضافة وبعضها بالاشتمال وبعضها بالظرفية فقدم

الاعراض

الاول في المباحث الكلية الثاني في مباحث الكم الثالث في الكيف الرابع في الاعراض النسبية الفصل ح

في المقوم

وفي الزمان ح

جواز الانفكاك في تعريف الكيف في الموضوع مدرجة فيهم منها القسم بقيد المستعملة فيه ولا كيفية
بجزئية عن مثل كون اللونية في السواد والحيوانية في الانسانية وقد يمثل امثال هذه بما سيأتي
مع الحقيقة بل هي كالجزء والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت جنس في المقولات التسع وهي الكم
وهو عرض يقبل القسمة لذاته سواء كان منفصلا كالاعداد او متصلا كالمقادير والكيف وهو
عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فالاول يخرج الكم والثاني الاعراض
النسبية مثل الاكوان والاين وهو حصول الشيء في المكان ومفهومه انه نسبة الشيء الى
المكان الذي هو فيه لا انه نفس المكان والاين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه المختص
به المكان من لوازمه لا يسعه هذه النسبة والاين الغير الحقيقي وهو كون الشيء في مكانه الغير
الحقيقي ككون الشيء في السوق والبيت ومتى وهو حصول الشيء في الزمان ككون الخسوف في وقت
كذا واعلم ان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان اعني الآن ولا يقع في الزمان وسلبا عنه
فمتى هو حصول الشيء في الزمان او طرفه والوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة بعض
اجزائه وبين جهات اجزائه في الخارج ان يكون لبعضها موازاة وانحراف بالقياس الى البعض الاخر وبنسبته
للاجزاء بالقياس الى امور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك الهيئة كالهيئة التي تكون
كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والاضافة وهو النسبة العارضة للشيء بالقياس
الى نسبة اخرى ... بالاضافة ... معقولة بالقياس

بالفعل

اقوى بكون تلك الهيئة معقولة بالقياس الى الغير

الى تسمى الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين
وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي هي غير الاضافة وان كانت معقولة
بالقياس الى شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا بالقياس اليها فالنسبة
فالنسبة التي لا توجد فيها الطرفان من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي توجد الطرفان
فيها هي الاضافة والملك وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم
والتقمص والتسلح ومنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند
قميصه وان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا وان ينفعل
وهو كون الشيء متأثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا قوله واعلم ان النقطة
والوحدة خارجتان عنها فهذا النقض بما علمت من حمل الاعراض ... واما من
بحمل المندرجة تحت مخدوش في النسبة لو توقف على بيان ان قول كل من هذه المقولات
على ما تحته على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على طريق التواطؤ ولا ايضا على سبيل
قول اللازم الذي يقال على ما تحته بالتوية وان لا جنس غير هذه التسع وانه لا يكون
اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس وانه لا يكون كل واحد منها عاما جزئيات المندرجة
تحته وان العرض ليس بجنس لها وتحقيق ذلك عسير جدا لم يوجد فيما نقل الينا من الكتب
التي وصلت الينا في هذا الفن ما يشفي العليل ويروي الغليل ان نوعها ليس بجنس ...

لان عرضية هذا الاحساس معروه الى اللسان فلم يكن العرض حيث لها والا لم يكن معروا الا
اللسان لان اللمس فرائى والذائق لا يعتبر الا اللسان قوله الثاني امتناع الانتقال عليها
اقول المبحث الثاني في امتناع الانتقال على الاعراض اجمع جمهور العقلاء على امتناع الانتقال
على الاعراض واحتجوا عليه بان المقتضي لتشخص افرادها لا يكون مهياتها ولا لوازمها والا لانحصر
انواعها في اشخاصها ولا عوارضها الحالة فيها لتوقف حلول عوارضها الحالة فيها على تشخصها
وتشخصها لتوقف تشخصها على العوارض الحالة فيها لزم الدور ولا امورا مباينة لها
والا لاستغنت عن الموضوع لانه في وجوده وتشخصه مكتف بغير الموضوع والمكتفي
في الوجود والتشخص بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيستغني عنه وهو باطل من جملتها فتعين ان يكون
تشخصها بمحالها او بما حل فيها وعلى التقديرين يفتقر في تشخصه الى الموضوع فيكون الموضوع
من جملة المشخصات فلا يصح الانتقال عنها لانه اذا كان للموضوع مشخصا لها يكون محلها
الا موضوع مشخص لان الموضوع المبهم من حيث هو مبهم لا يكون موجودا في الخارج وما
لا يكون كذلك لا يعقد تشخص ما هو حال فيه ما تعرض اذ لا يتحقق وجوده الا بالموضوع
بعينه فلا يصح عليه الانتقال وهذا الخلاف الخ في احتياجه الى الطرفان الخ يحتاج في
[illegible] الطرف لحاجة الجسم [illegible] فلا يمنع [illegible]
الى اخر من حيث [illegible]

قوله الثالث في قيام العرض بالعرض اقول المبحث الثالث في قيام العرض بالعرض
منع جمهور المتكلمين قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى بقيام الشيء بغيره حصوله
في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه وذلك المعنى ممتنع لا يكون الا للجوهر لانه لو كان عرضا لكان
حصوله في الحيز تبعا لحصول الغير فيه وذلك الغير لا يخلو اما ان يكون هو الحال الاول او غيره فان
كان الاول يلزم ان يكون حصول كل منهما في الحيز تبعا لحصول الاخر فيه فيلزم الدور وهو
محال وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس جعل احدهما قائما بالاخر اولى من العكس فيلزم
ان يكون كل منهما قائما به وهو الجوهر وبان الحق وهذا التمسك ضعيف اذ لا نسلم ان قيام الشيء بغيره
عبارة عن حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه بل القيام عبارة عن اختصاص احد الشيئين
بالاخر على وجه يكون الاول ناعتا والاخر منعوتا وان لم يكن معه ذلك الاختصاص معلومة
ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم
ان القيام هو حصول الشيء في الحيز تبعا لحصول محله فيه فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز
محل اخر وهو الجوهر وقوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نسلم اذ ليس جعل احدهما قائما بالاخر اولى
من العكس فلم لا يجوز ان يكون احدهما قائما بالاخر والاخر قائما بالجوهر فجعل الاخر قائما به لانه
المحل [illegible] جعله قائما بالاخر اولى من العكس لانه حال فيه احتج الحكماء على [illegible] بالعرض
بان السرعة والبطوء [illegible] بالسرعة والبطوء [illegible]

الجسم قوله الرابع في بقاء الاعراض اقول المبحث الرابع في بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعري
بقاء الاعراض وتمسك بوجهين الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض والا
لزم قيام العرض بالعرض واذا لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض الثاني انه لو بقي العرض لامتنع
زواله واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العرض لا يزول لنفسه لانه لو زال لنفسه
لكان ممتنعا لذاته فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا لانه قبل الزوال ممكن ولا يزول لمؤثر اي موجب
بالذات وجودي كطريان ضد ذلك العرض الزائل على المحل لان وجود الضد الطاري على
المحل مشروط بعدم الضد الاخر عن المحل فلو تعلل زوال الضد الاخر عن المحل بطريان وجود الضد الطاري
على المحل لزم الدور ولا يزول العرض عن المحل لمؤثر اي موجب عدمي كزوال شرط وجود ذلك
العرض الزائل فان شرط وجود العرض الزائل الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور بان
يقال عدم الجوهر لا يكون لنفسه فيكون لمؤثر وجودي كطريان الضد فيلزم الدور او لمؤثر
عدمي كزوال شرط وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وكذا ان كان جوهرا يلزم
الدور والا يلزم ان يكون كل جوهر مشروطا بجوهر اخر الى ما لا نهاية له وهو محال ولا يزول العرض
عن المحل لفاعل مختار لان الفاعل المختار لا بد له من اثر وجودي لان العدم لا يكون اثرا للفاعل
المختار [illegible] واجيب عن الاول بمنع المقدمتين اي لا نسلم ان البقاء عرض قائم بالباقي
[illegible] قيام العرض بالعرض [illegible]

عدم

عدم العرض بعينه ذات العرض بعد ازمنة اي بعد بقائه زمانين واكثر فان قلتم
يلزم ح ان ينقلب الممكن ممتنعا قلنا الالزام مشترك فانه اذا لم يبق العرض زمانين يلزم
ان يكون عدمه بعينه ذاته بعد وجوده فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا او نقول زوال
العرض عن المحل لمؤثر وجودي قائم عن محل العرض وهو طريان ضد ذلك العرض
الزائل على محل آخر قبله فان الضد على محل آخر غير مشروط بزوال العرض الاخر عن المحل فلا يلزم
الدور او نقول زوال العرض عن المحل لمؤثر عدمي وهو انتفاء شرط هو عرض لا يستمر وجوده
فان العرض قسمان قار الذات مستمر الوجود كالطعوم وغير قار الذات كالحركة والصوت
ويكون شرط وجود العرض القار الذات عرضا غير مستمر الوجود فعند عدمه يزول العرض
الباقي او نقول زوال العرض عن المحل لفاعل المختار ولا نسلم ان اثره لا يكون عدما فانه
يجوز ان يكون العدم المتجدد اثرا للفاعل المختار وقد تمسك النظام بالوجه الثاني على امتناع بقاء
الاجسام بانه لو بقي الاجسام لامتنع زواله واللازم باطل لان الاجسام تفنى عند القيامة بيان
الملازمة ان الجسم لا يزول لنفسه ولا لمؤثر عدمي ولا لفاعل مختار وقد عرفت تقرير هذا الوجه
ولا لمؤثر وجودي ح
ونقده معه قوله المبحث الخامس في امتناع [illegible] اقول المبحث الخامس في امتناع قيام العرض
بالواحد بمحلين وذلك لانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين
فانه لو جاز في العقل [illegible] المحلين جاز في العقل ان يكون

الحاصل

الجسم في هذا المكان هو الجسم الحاصل في المكان فيكون الجسم الواحد حاصلا في المكانين وهو (ذلك)
ح وفيه نظر فانه قاس حلول العرض في الموضوع على حصول الجسم في المكان الممتنع كونه في مكانين
ولو صح ذلك لبطل امتناع اجتماع عرضين في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن حصول
اجتماع الاعراض الكثيرة في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض
الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والتأليف والحياة مما لا بد منه وايضا لو جاز قيام العرض العقلاء
الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل
بيان الملازمة انه اذا جاز قيام العرض الواحد بمحلين جاز ان يكون السواد الواحد قائما
بمحلين فاحتمل ان يكون السواد المحسوس في هذا المحل هو السواد المحسوس في ذلك المحل وايضا
لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز علتان مستقلتان على معلول واحد بالشخص واللازم بين اجتماع
البطلان بيان الملازمة ان العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة يكون موضوعه جزءا لها فلو
حصل ذلك العرض الواحد بالشخص في محل اخر يكون له علة مستقلة يكون موضوعه الذي هو المحل
الاخر جزءا لها فالعلة المستقلة التي يكون هذا الموضوع جزءا لها غير العلة المستقلة التي يكون الموضوع
الاخر جزءا لها غير العلة المستقلة التي يكون الموضوع الاخر جزءا لها فيجتمع علتان مستقلتان على
العرض الواحد بالشخص وزعم جمع من الاوائل اي من قدماء الفلاسفة ان الاضافات كالجوار
والقرب بعرض لامرين وقال ابو هاشم التأليف عرض واحد قائم بجوهرين لان التأليف

واللازم باطل فان الجزم حاصل بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل صح

لو لم يقم بجوهرين لما امتنع الجوهران المتألفان من الانفكاك كالمتجاورين فانهما لا يمتنعان
عن الانفكاك وقال ابو هاشم لا يقوم التأليف باكثر من جوهرين والا لعدم التأليف
بعدم الجوهر الثالث فلا يبقى الجوهران الباقيان بعد عدم التأليف مولفين واجيب
بان احالة عدم انفكاك الجوهرين الباقيين المتلاصقين الى احتياج الى تأليف بينهما حتى
يلزم [illegible] التوحد المحلين الذي هو محل لبس اولى من احالة عدم الانفكاك الى احتياج
احدهما قائما بالمحلين يلزم منه محال احدهما ان العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال في
المحل الاخر وهو باطل لما ذكر والثاني ان العرض الواحد حال في مجموع شيئين صار باجتماعهما
محلا واحدا له ولم يتوجه على امتناعه وقدماء الفلاسفة قالوا بقيام العرض الواحد بمحل منقسم الى اجزاء
كثيرة كالوحدة القائمة بالعشرة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بالسطح والجوهر [illegible]
[illegible] واما قال ابو هاشم بقيام تأليف واحد بجوهرين لان عدم الانفكاك
المولف منهما دون المتجاورين يحتاج الى علة فلو قام بكل منهما تلك العلة لم يتعذر الانفكاك كما
لم يتعذر [illegible] لان التأليف لو قام بمحل بثلاثة جواهر ثم ازيل واحد مع الاخر
بان [illegible] انعدام التأليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك خلاف ما عليه
الوجدان ولم يلزم قيام العرض الواحد بمحلين بالمعنى الذي هو ممتنع [illegible] الفصل الثاني في
الكم [illegible] لما فرغ من الفصل الاول في المباحث الكلية للاعراض اراد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل

[illegible]

من الاعراض النسبية فبواسطة الكمية لانها اتم وجودا من الكيفية واوضح وجودا من الاعراض النسبية لان الاعراض النسبية غير موجودة في ذات موضوعها بغير الكمية فصل المتصل الكائن في مباحث الكم وفيه ابحاث الاول في اقسام الكم الكم اما ان يكون بين اجزائه لا يشترك في حد واحد يسمى الاجزاء الحاصلة بالانقسام وهو المنفصل ويسمى العدد او الاجزاء تشترك في حد واحد وهو المتصل والكم المتصل ان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان قار الذات اي ثابت الاجزاء المفروضة فيه [illegible] ان انقسم في جهة واحدة فقط فهو الخط وبه ينتهي السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فقط فالسطح والسطح ذاته ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي والثخن هو الحشو ما بين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك وقد يطلق الثخن على البعد المقاطع للطول والطول هو البعد المفروض اولا وقد يقال الطول لاطول الامتدادين المتقاطعين في السطح او البعد الاخذ من راس الانسان الى ما يقابله طول الانسان والبعد الاخذ من ظهر ذوات الاربع الى السفله طول ذوات الاربع والعرض وهو البعد المفروض ثانيا وقد يقال العرض لاقصر الامتدادين والبعد الاخذ من يمين الانسان الى يساره هو عرض الانسان والبعد الاخذ [illegible] هو عرض الحيوان والطول والعرض والعمق كميات ماخوذة مع اضافات فان البعد كمية واذا [illegible] وان فرض انه مقاطع للطول والعرض فهو عمق [illegible] الكم [illegible] الكم بالذات [illegible] الكم بالعرض الكم بالذات ما يكون [illegible]

فالكم

فالكم المتصل بالذات هو الزمان والمقادير اي الخط والسطح والجسم التعليمي والمنفصل بالذات هو العدد والكم بالعرض ما يكون حالا في كم كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات فانه كم متصل بالعرض لمقارنته بالحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات والزمان كم متصل بالذات [illegible] والكم بالعرض ايضا ما يكون محلا للكم كالجسم الطبيعي الذي هو محل للمقدار الذي هو كم متصل بالذات كالمعدود الذي هو محل للعدد الذي هو كم منفصل بالذات والكم بالعرض ايضا ما يكون حالا في محل الكم بالذات كالبياض الحال في سطح الكرة والكم بالعرض ايضا ما يكون متعلقا بما عرض له الكم كالقوة المتصفة بالتناهي وعدم التناهي بحسب تناهي اثارها ولا تناهيها بحسب العدد او الزمان فان الاثار الصادرة من القوى اذا كانت متناهية او غير متناهية بحسب العدد او الزمان يكون القوى التي هي مبدا تلك الاثار متصفة بالتناهي واللاتناهي عددا او زمانا قوله الثاني في عدمية هذه الكميات الخ اقول المبحث الثاني في عدمية هذه الكميات اعني العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان قال المتكلمون العدد اي الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد مركب من الواحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق في بحث الوحدة والكثرة والمركب من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج اعتباري لا وجود له في الخارج واما المقادير التي هي الجسم التعليمي والخط والسطح فليست بموجودة [illegible] الجسمية بناء على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى [illegible]

الى بعض فى الجهات الثلث اى الطول والعرض والعمق هو الجسم والمنقسم بعضها الى بعض فى الجهتين
هو السطح وهو جزء من المنقسم بعضها الى بعض فى الجهات الثلث والمنقسم بعضها الى بعض فى الجهة الواحدة
هو الخط وهو جزء للمنقسم بعضها الى بعض فى الجهتين وليست المقادير امرا زائدا على الجسمية حالا فيها لان
المقادير لو كانت حالة فى الجسم لا يتصف بابعاد الجسم الذى هو محلها فيتصف الخط عرضا والسطح عمقا
لان محل السطح الجسم الذى هو متصف بها وابعاد المحل بما يقتضى ابعاد الحال كذلك والسطح محل الخط وهو متصف
عرضا والخط الحال فيه متصف عرضا لان المحل اذا اتصف عرضا يكون الحال ايضا كذلك متصفا لان الخط
لا يتصف عرضا لانه طول بلا عرض والسطح لا يتصف عمقا لانه طول مع عرض وليس له عمق فيلزم
ان المقادير لو كانت حالة فى الجسم لا تتصف بابعاد الجسم الذى وانما يلزم ذلك لو كانت المقادير
من الاعراض السارية وليس كذلك فلا يلزم من حلول السطح انقسام الخط عرضا واجيب بان السطح
ان لم يكن فى شىء من الاجزاء المفروضة للجسم لا يكون حالا فى الجسم وان كان السطح حالا فى شىء من الاجزاء
المفروضة للجسم لا يكون فاما ان يوجد السطح بتمامه فى كل واحد من الاجزاء المفروضة فيلزم ان يعود
الواحد الواحد بالمحال الكثيرة وقد مر بطلانه او يوجد السطح لا بتمامه فى كل واحد من الاجزاء المفروضة
فيلزم ان يعود العرض الواحد بالمحال الكثيرة وقد مر بطلانه او يوجد السطح لا بتمامه فى كل واحد
من الاجزاء المفروضة بل يوجد فى كل واحد من الاجزاء المفروضة شىء من السطح فيلزم انقسام السطح عمقا لانه يوجد
شىء من السطح فى الاجزاء المنقسمة من جهة العمق واعلم ان هذا الجواب مبنى على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى

لا يتجزى ومع هذا القائل ان يقول السطح حال فى الاجزاء المنقسمة بعضها الى بعض فى الجهتين الطول
والعرض ولا يكون حالا فى المنقسمة بعضها الى بعض فى الجهة الثالثة فلا يلزم انقسامه فى الجهة الثالثة علم
انقسام المحل فى الجهة الثالثة عدم انقسام الاجزاء المنقسمة للجسم فى الجهة الثالثة احتج الحكماء على
ان المقادير زائدة على الجسم اما الجسم التعليمى اى المقدار الذى له طول وعرض وعمق فلانه يتبدل
على الجسم الواحد الشخصى مع بقاء حقيقة الجسم الشخصية فان الشمعة الشخصية بعينها باقية مع تبدل المقادير
بحسب تبدل الاشكال من التكعيب والاستدارة فبقاء الشمعة مع تبدل المقادير الجسم التعليمى
دال على ان الجسم التعليمى عرض قائم بالجسم لا جوهر واما السطح والخط فلانهما يعرضان للجسم لو الطبيعة
التناهى والتناهى لا يكون من مقومات الجسم لانه يلزم الجسم بعد تحققه فلا يكون السطح والخط
من مقومات الجسم والذى يدل على ان الخط ليس من مقومات الجسم ان الجسم يوجد بدون
الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم
لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا قائما به قال المص نقلا عن الحكماء ان السطح والخط من
لا يلزم من نفى مقومية للجسم ان تكون عرضا لاحتمال ان تكون موجودا بانفراد
صفات الجسم التعليمى المتخلخل تارة فانه يزيد مقداره من غير ضم اجزاء اخر اليه والمتكاثف اخرى
فانه ينقص مقداره من غير انفصال اجزاء عنه والجسم الطبيعى باق على حقيقته النوعية والجسم التعليمى
المتغير بالتخلخل والتكاثف غير باق بحاله فلا يكون الجسم التعليمى جوهرا بل عرضا فاما بالجسم الطبيعى
فيكون الخط والسطح اللذان هما من صفاته او يباينانه يكونا عرضين قال المص واحتج على الاول

واذا لم يكن واجب الثبوت للجسم

فان الصور والمستدير هو الشكل لا اوضاع اجزاء الجسم فان الشمعة المكعبة اذا جعلت مكعبة بحزف الاجزاء التي كانت محمولة المقدار وهذا الشكل سعتهم فان نعم الشكل يستلزم تغير المقدار لان الشكل هيئة ما احاط به حد او حدود من جهة الاحاطة ومثله الاحاطة انما يتغير الاحاطة وتغير احاطة الحد والحدود بدون تغير الحدود غير ممكن وتغير الحد بدون تغير المقدار ح واما قوله او اوضاع اجزاء فغلط لان الجسم لا يكون فيه اجزاء بالفعل حتى يتغير اوضاعها بالتبدل فان الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى صارت مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها امتداد واحد باق مالم يطرا عليها تفرق مع تبدل المقدار حال عدم التفرق والباقي عند عدم التفرق غير الزائل عند عدم واجيب عن الكلام لمنع المقدمات اي لا نسلم ان الخطوط والسطوح من صفات الجسم التعليمي بل هما من صفات الجسم ولئن سلم ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي لكن لا نسلم ان الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف فان التخلخل والتكاثف للطبيعي فرع اثبات الهيولى وستأتي بيان بطلانه ولئن سلم ان الجسم التعليمي هو الذي يتخلخل ويتكاثف ولكن لا نسلم ان الجسم التعليمي اذا كان متخلخلا او متكاثفا لا يكون جوهرا وتقابل ان نقول ان السطح من صفات الجسم التعليمي لانه يعرض للجسم التعليمي بواسطة انه العارض للجسم التعليمي بالذات وللجسم الطبيعي بالعرض فيكون من صفاته والخط يعرض للسطح لانه نهاية السطح فيكون ايضا من صفاته واما الهيولى فسيأتي الحجة على وجودها واما ان الجسم التعليمي المتخلخل تارة والمتكاثف تارة اخرى لا يكون جوهرا الا انه لا ينفي عند التخلخل المقدار الذي

وكذا

مستدير يجمع فيها اجزاء كانت متوجة والمستدير اذا جعلت ح

الجسم ح

وكذا عند التكاثف مع بقاء الجسم الطبيعي على جميعه فيكون الجسم التعليمي الزائل مع بقاء الجسم الطبيعي عرضا زائدا على الجسم الطبيعي واعلم ان التخلخل والتكاثف على الجمعة يوضحان للجسم الطبيعي ذا التصاف للجسم التعليمي بهما بالعرض لكن ظهر بان التخلخل والتكاثف على الجسم الطبيعي يدل على ان الجسم الطبيعي يدل على ان الجسم التعليمي زائد على الجسم الطبيعي كما ذكرنا الرابع في الزمان او قول المبحث الرابع في الزمان من الناس من انكر وجوده محتجا بان الزمان لو كان موجودا لكان اما قار الذات او غير قار الذات فان كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضي معا فيكون يوم الطوفان مع اليوم فالحادث اليوم الحادث يوم الطوفان ولا يخفى فساده وان لم يكن الزمان قار الذات لزم تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان لامتناع بعض العقل بان جزء منه كان موجودا ولم يبق الان وان جزء منه حصل الان والماضي والان هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في الزمان في زمان وهو محال واجيب بان تقدم الماضي بالذات لا بزمان اخر فانه اذا كان الزمان غير قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء اخر ولا يلزم ان يكون تقدمه بزمان اخر لان التقدم والتاخر لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء متقدما على جزء لا بزمان غير هما بل بذاتها ولا يلزم منه التسلسل والمتقدمون تمسكوا لوجوده الح المتقدمون للزمان تمسكوا في اثبات الزمان بوجهين الاول

انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وفرضنا حركة اخرى مثل الحركة الاولى
اي على مقدارها من السرعة في تلك المسافة فان ابتدا الحركتان معا وتركتا معا
وقطعتا الحركتان المسافة معا وان تاخرت الثانية عن الاولى في الابتداء واتفقتا
في الوقوف قطعت الثانية من المسافة اقل مما قطعت الاولى ص وكذا ان وافقت
الحركة الثانية الحركة الاولى في بعد وقطعت الحركة الثانية من المسافة اقل مما قطعت الاولى
واذا كان كذلك كان من اخذ الحركة السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة
بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل من الملاقاة الاولى بتلك السرعة المعينة ويكون
هذا الامكان جزءا من الامكان الاول واذا كان كذلك كان هذا الامكان
قابلا للزيادة والنقصان ولا شيء من العدم بقابل للزيادة والنقصان فهذا الامكان
ليس بعدم فيكون هذا الامكان امرا وجوديا مقداريا وهذا الامكان الوجودي
المقداري غير المسافة فان الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى السريعة في الاخذ والترك
اي في الابتداء والوقوف تتفاوتان في المسافة ص كون مسافة البطيئة اقل ومانه
بهما به التفاوت فالزمان امر موجود مغاير للمسافة فالحاصل من الوجهين الدالين على
وجود الزمان ان كون الاب قبل الابن معلوم بان تلك القبلية زائدة على وجود
الاب وعدم الابن والقبلية امر اعتبري لا يمكن [illegible] اللاعلية التي هي عدم محض صادقة

اللاعلية التي هي عدم محض صادقة على العدم فتلك القبلية اذن زائدة ثبوتية لان
احد النقيضين اذا كان عدميا يكون الاخر وجوديا واجيب عن الاول بان هذه
الامكانات امور عقلية لا وجود لها في الخارج والامور العقلية قابلة للمساواة والزيادة
والنقصان وان لم تكن موجودة في الخارج وعن الثاني بان القبلية من الامور
العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم وجود الزمان في الخارج والذي يدل على
وجود الزمان ان الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه وليس كقبلية الواحد
على الاثنين التي توجد تلك القبلية بما هو قبل وما هو بعد معا بل قبلية قبل لا تثبت تلك
القبل مع البعد بل تنقضي عند تجدد البعد وليس تلك القبلية هي نفس العدم فان
العدم كما جاز ان يكون قبل جاز ان يكون بعد والقبلية يمتنع ان تكون بعد وليس
تلك القبلية ايضا ذات الفاعل فان ذات الفاعل قد يكون قبل وقد يكون معا
وقد يكون بعد فتلك القبلية شيء اخر لا يزال فيه تجدد وتقضي فهو غير قار الذات متصل
الذات من الحادث لان فرض متحرك يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع
حركة فيكون ابتداء حركة قبل هذا الحادث ويكون من ابتداء الحركة وحدوث
هذا الحادث [illegible] مع انقطاع حركة فيكون ابتداء حركة قبل هذا الحادث [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] انقسام [illegible] انفصال

والحركة ثبت ان لكل حادث مسبوق بوجود بعد عدم فان الذات متصل الفعال
المعادر وهو الزمان موجود القبلية والبعدية اللتان لا تجتمعان دال على وجود الزمان
فان الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك لان
الشي قد يكون قبل شي اخر مثله لا كالقبلية مع البعدية لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل
زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية للشي بسبب الزمان واما للزمان فليس
بسبب شي بل ذاته للقبلية المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين له لا لشي اخر فان قلت
هو بهما يدل على وجود الزمان والقبلية والبعدية اضافيتان لا توجدان الا باعتبار
العقل لان الجزئين من الزمان اللذين يعرضهما القبلية والبعدية لا توجدان معا في
الاعيان فكيف توجد الاضافة العارضة لهما لكن هو بهما في العقل شي دال على وجود
معروضها بالذات اعني الزمان مع ذلك الشي فلذلك يستدل بعروض القبلية للعدم
على وجود زمان معه قبل القبلية غير موجودة في الخارج وكذا البعدية بل انهما اضافيتان
عقليتان فلا يقتضي وجود معروضهما في الخارج بل في العقل اجيب بان هو بهما في العقل
شي دال على وجود معروضها بالذات اي الزمان مع ذلك الشي قبل لو اقتضى
عدم الحادث بالقبلية لزم اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية وهو ممتنع واجيب بان
عدم الحادث ليس نفيا محضا لانه عدم مقيد بشي بل هو امر متقرر والقبلية انما عرضت له

في عروض القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو امر معقول فان قيل
ان اجزاء الزمان بعضها قبل بعض بهذه القبلية المذكورة في عدم الحادث فلو وقع
هذه القبلية زمانا يقارن ما هو قبل بهذه القبلية لزم ان يكون للزمان زمان
اخر اجيب بان عروض هذه القبلية لاجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان اخر
لان الزمان مقتض له لذاته فلا يحتاج في عروض القبلية لبعض اجزائه الى عروضها
لشي اخر بخلاف غير الزمان فان الاحوال عروض السبق لبعض الزمان فانه على تقدير
تساوي الاجزاء في الماهية امتنع تخصيص بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى تقدير تساويها
في الماهية كان اتصال كل جزء من الاجزاء بما يليه يكون اجزاء الزمان متصلا بعضها على
البعض فلا يكون الزمان متصلا واحدا بل مؤلفا من اجزاء لا تتجزى اجيب بان ماهية الزمان
هي اتصال المنقضي والمتجدد وذلك الاتصال لا يجري الا في الوهم فليس للزمان اجزاء بالفعل
وليس فيه تقدم وتاخر قبل التجزية فاذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر يعرضان لها لذاتها
لا بسبب عروضهما لغير الاجزاء هي نفس الاجزاء ليست التقدم والتاخر العارضين
لها بل بسبب عروضهما لغيرها متقدما ومتاخرا بل يتصور البعض والتجدد الذي هو حقيقة
الزمان يستدعي تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشي اخر هو المانع
طرو التقدم والتاخر الذاتيين لها واما انه يقتضي عدم الاستقرار تعاقبها عدم الاستقرار

كما ذكره وعرفنا ما نصه معدما وما خرا مصور عروضهما لعدم الاستمرار وهذا الوقت

من يلحقه العدم والتاخر لذاته ومن يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس يلحج

الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهومه يشتمل على معنى هذا التاخر واما

اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى العدم باحدهما حتى نصير معدما فتمثل

القول بمعيه الزمان للحركة بعضي وقوع الزمان في زمان اخر لان معنى المعيه ان يكون الشيئان

في زمان واحد اجيب بان معيه ما سوى الزمان للزمان غير معيه شيئين يقعان في زمان واحد

لان الاول تقتضي نسبة واحده لشيء الى الزمان الى الزمان هي معنى ذلك الشيء بان يكون

الزمان ظرفا لذلك الشيء وذلك الشيء مظروفا له والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين فيكون

في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ظرف لهما وهما مظروفان له ولهذا لا يحتاج في

الاول الى زمان يغاير الموصوف بالمعيه ويحتاج في الثانيه اليه ولقائل ان يقول ان

اردتم يكون الحادث مسبوقا بزمان تحقق موجود في الخارج فمم وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك

قوله ثم اختلفوا فقيل انه جوهر مجرد لا يقبل العدم او اقول ثم المثبتون للزمان اختلفوا

في ماهيه الزمان فقيل انه جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لا يقبل العدم لان الزمان لو كان

قابلا للعدم لكان عدمه بعد وجوده بعديه لا يتحقق الا مع الزمان لان بعديه عدمه عن وجوده لا يكون

الا مع العدم والبعد لا يجتمعان الا معه فلا يتحقق الا مع الزمان فيلزم وجود الزمان حال عدمه

وايضا هذا ان الحجه انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا وعدمه

بعد وجوده اخص من عدمه مطلقا واذا كان الحجه لازما للاخص لا يلزم ان يكون لازما للاعم

فلم يلزم الحجه من عدمه مطلقا وحينئذ جاز ان يكون قابلا للعدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك

الاعظم لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام والزمان ايضا محيط بجميع الاجسام وخلل هذا القياس

ظاهر فانه قياس في الشكل الثاني من موجبتين وهو لا ينتج وقيل الزمان حركة الفلك الاعظم فان

الزمان غير قار الذات وحركة الفلك الاعظم ايضا غير قار الذات ومنع بان الحركة اما سريعه

او بطيئه والزمان ليس كذلك اي لا يوصف الزمان بانه سريع او بطيء وايضا القياس

المذكور قياس في الشكل الثاني من موجبتين وقيل الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول

ارسطو ومن تبعه واحتجوا بان الدليل دال على ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة وما كان

كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يكون الزمان كما منفصلا لانه لو كان كما منفصلا لا ينتهي الى الاجزاء

لان الكم المنفصل عدد والعدد ينتهي الى الوحدات التي لا تنقسم لكن الزمان ينقسم الى ما لا نهاية له لان

الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي تقبل القسمة الى غير النهاية فالزمان ايضا قابل

للقسمة الى غير النهاية وينتهي الى ما يقبل القسمة فيكون الزمان كما متصلا ويكون غير قار الذات لان

اجزاءه لا تجتمع في الوجود والا لكان الموجود اليوم موجودا في الطوفان وهو محال واذا كان اجزاؤه

تتوقف على الحصول المتعاقب والتجدد فله مادة لوجهين احدهما ان كل ما كان كذلك فهو عرض والوهم

دائم

لابد له من مادة الكائن كلما كان على سبيل التعاقب والتجدد يكون فيه حدوث شيء بعد
شيء وكل حادث له مادة ولا يكون مادته المسافة لان المختلفين في الزمان قد يتساويان في المسافة
وبالعكس اى المتساويين في الزمان قد يختلفان في المسافة فلو كان الزمان مقدار المسافة لكان
مطابقا لها ولا يكون الزمان للمتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتساويان في المقدار وبالعكس مادة
ولا يكون مادة الزمان شيئا من هيئات المتحرك القارة لان المتساويين في الزمان قد يختلفان
في مقدار الهيئة القارة وبالعكس ولان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا فيكون الزمان
مقدار هيئة للمتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة التي يكون الزمان
مقدارها مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع لان الحركة المستقيمة اما الى المركز او من المركز والاولى
تنقطع عند المركز والثانية عند المحيط والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية
بعدية لا يجامع البعد القبل وما هذا شأنه يكون زمانيا فبعد عدم الزمان زمان فيكون عدمه
بعد وجوده هف فلا ينقطع فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة وتلك الحركة يكون اسرع الحركات
لان الزمان يقدر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة التي هي اسرع الحركات والحركة التي
هي اسرع الحركات هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار حركة الفلك
الاعظم واعلم ان مقدار هذه الحجة على ان يقبل المساواة يقتضي الكمية وذلك اى اقتضاء قبول المساواة
الكمية انما هو بسبب قبول الزمان المساواة لذاته واما اذا كان قبول الزمان المساواة لا

لالذاته

لا لذاته فلا يوجب الكمية وان الجوهر الفرد مع الوجود لذاته يلزمه ان يكون الزمان كما
متصلا لا منفصلا وعلى ان كون الزمان كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له محل
اما موضوع واما المادة المحتاج الى المادة وعلى ان الزمان لا ينقطع كما ان اثبات هذه المقدمات
في اثبات الحجة قوله المبحث الخامس في المكان اقول المبحث الخامس في المكان المكان امر موجود لان
بديهة العقل شاهدة بان المتحرك بالحركة الاينية ينتقل من مكان الى مكان آخر والانتقال
من العدم الى العدم مح ويكون كونه لا يكون موجودا او هو مقصد المتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه
بالاشارة الحسية وكل ما هو مقصد للمتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه بالاشارة الحسية يكون
موجودا والمكان ليس بجزء من المتمكن ولا حال لان الجسم يسكن في المكان وينتقل بالحركة
عن المكان واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزءا للجسم ولا حالا فيه لان جزء الجسم المتمكن والحال
فيه ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن فيكون المكان خارجا عن المتمكن وهو السطح
الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي عند ارسطو والبعد المجرد عن المادة الموجود الذي يعد
المجرد م الجسم فيه عند شيعة افلاطون والبعد المفروض عند المتكلمين دليل الاول ان المكان هو السطح او
الخلاء اى البعد المجرد الموجود او المفروض والثاني وهو ان المكان هو الخلاء باطل من وجوه الاول
ان الخلاء اما عدمي كما هو مذهب المتكلمين او موجود كما هو مذهب افلاطون والاول باطل لان
الخلاء لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان والثاني [illegible]

للزيادة والنقصان اما بطلان اللازم فلان البعد ما سوى الالتحام الى الملاقاة متفاوت
بالزيادة والنقصان والثاني وهو ان يكون الخلاء موجودا باطل لوجوه الاول انه لو حصل
جسم في بعد مجرد موجود لزم تداخل البعدين والتالي باطل لانه لم يتميز البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن
فان الاشارة الى احدهما الاشارة الى الاخر فارتفع التمايز في الوضع ولحوق تداخل البعدين
والتداخل بينهما يفضي الى تداخل العالم جزء جزء وهو ممتنع بل العقل الثاني ان المجرد المنفصل البعد لا يكون
لذاته ولا للوازمه لانه لو كان تجرد البعد لذاته او للوازمه لكان كل بعد مجردا والتالي باطل
لان ابعاد الاجسام مقارنة للمادة ولا يكون تجرد البعد لعوارضه لانه لو كان تجرد البعد لعوارضه
لكان المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض والتالي باطل فانه يمتنع ان يزول ما بالذات
لعارض فان الملازمة ان تجرد البعد عن المادة اذا كان لعارض فذات البعد تقتضي
التجرد فيكون مفتقرا الى المحل الثالث البعد ان كان مما يتحرك فله حيز لان الحركة انتقال من حيز
الى اخر واذا كان البعد الذي هو المكان مما يتحرك فله حيز وحيزه هو البعد والبعد مما يتحرك فله حيز
حيز ويفتقر ذلك الى حيز اخر فيلزم ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو محال وان سلم حصول مسند احلام
ابعاد متداخلة الى غير النهاية يلزم ان لا يكون المكان بعدا لان الابعاد المتداخلة
من حيث انها باسرها قابلة للحركة يكون لها مكان لانها اذا تحركت باسرها فقد انتقلت
من حيز الى حيز اخر والمكان هو الذي انتقل منه الابعاد باسرها فلا يكون بعدا لان ذلك المكان
خارج

خارج عن الابعاد باسرها والخارج عن الابعاد باسرها لا يكون بعدا وان لم يكن البعد مما يتحرك
فالمانع من الحركة ان كان ذات البعد او ما يلازم ذات البعد لم يتحرك الاجسام لما فيها من البعد
المانع للحركة لذاته او لما يلازمه وان كان المانع من حركة البعد عارضا لذات البعد فطبيعة الابعاد
من حيث هي قابلة للحركة وبعد الالتزام المذكور وهو ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى
غير النهاية ومع هذا يلزم ان لا يكون المكان بعدا وانما قلنا انه بعد الكلام الالتزام المذكور
لانه اذا كان الابعاد قابلة للحركة والحركة تستدعي مكانا ينتقل عنه فالمكان الذي هو البعد له مكان
اخر وهلم جرا الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء انه لو كان خلاء يلزم ان يكون زمان حركة ذي
المعاوق مساويا لزمان حركة عديم المعاوق واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة مسبوق بذكر
مقدمة هي انه كلما كان المسافة التي يتحرك المتحرك فيها ارق كانت الحركة اسرع وكلما كانت اغلظ كانت
الحركة فيها ابطأ والسبب فيه التمكن على مقاومة الدافع والتحرز عنه فان الرقيق سريع الانفعال
عن الدافع اي رقيق والغليظ بخلافه والرقة والغلظ مختلفان في الزيادة والنقصان وكلما زاد
الغلظ زادت المعاوقة وكلما زادت المعاوقة زادت البطء فيكون للمتحرك مختلف سرعة وبطء
بحسب اختلاف المعاوقة واذا عرفت ذلك فنقول لو كان خلاء فاذا تحرك الجسم فيه بقوة فلا بد
ان يقطعه بالحركة في الزمان اولا في الزمان والثاني لانه يقطع البعض من الملاء قبل قطعه
الكل فيقع الاول فلنفرض ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في مسافة خلاء في زمان وفرضه في

في فرسخ خلاء ساعة وفي فرسخ ملاء عشر ساعات وفي ملاء اخر قوامه عشر قوام الاول ساعة
فزمان حركة ذي المعاوق الكاثر بان حركة عديم المعاوق الثالث من الوجوه الدالة على نفي
الخلاء لو كان خلاء سواء كان عدما محضا او بعدا موهوما لم يمكن حصول الجسم في بعض جوانبه
اولى لانه لا اختلاف فيه اصلا لامتناع الاختلاف في العدم الصرف والبعد المتشابه الاجزاء
فيكون جميع جوانبه بالنسبة الى الجسم على السواء فلا يكون حصول الجسم في بعض جوانبه اولى من
حصوله في البعض الاخر فلا يسكن الجسم في بعض جوانبه ولا يميل اليه لانه ليس حصوله فيه اولى من حصوله
في غيره ولا ميله اليه اولى من ميله الى غيره واجيب عن الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بالاختيار
قلنا الزيادة والنقصان ان الخلاء عدمي قوله لو كان عدما لما قبل الزيادة والنقصان باعتبار الفرض واجيب — والعدمي يقبل الزيادة والنقصان باعتبار الوهم
عن الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بوجودي بانا لا نم انه لو حصل الجسم
في بعد محض لزم تداخل البعدين قوله لانه لم يتميز البعد المجرد عن البعد المتمكن قلنا لا نم بل غايته
انه لا يحس بالبعدين معا وعدم الاحساس بالبعدين معا لا يستلزم التداخل والا لزم
ان يلزم من الجوهر تداخل البعدين الجوهر تداخل العالم في حجر حجره الذي هو هو واجيب عن
الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بوجودي بان تجرد البعد لعارض قوله
ولو في كونه مقتضيا لكان البعد الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض قلنا لا نم انه اذا كان
[illegible]

من لا يقتضي الغناء عن المحل ولا الحاجة اليه فلا يكون تجرد البعد لعارض مسلما لا افتقاره الى المحل
حتى يلزم المحال واجيب عن الوجه الرابع من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بوجودي
بان البعد المجرد عن المادة لا يقبل الحركة وعدم قبول البعد المجرد الحركة لا يوجب امتناع حركة البعد
المادي ولا يلزم ان لا يتحرك الاجسام لان ابعاد الجسم مادية والابعاد المادية لا تمتنع قبول الحركة واجيب
عن الخامس من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الحركة لذاتها تقتضي زمانا لانه لو لم تقتض
الحركة لذاتها زمانا لما كانت الحركة في الخلاء لا في زمان وكيف يمكن الحركة لا في زمان والحركة من
حيث هي هي لا تتصور الا على مسافة منقسمة ومتجزئة فهي منقسمة ومتجزئة بانقسام المسافة الى الاجزاء
بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يتصور الا مع الزمان فقبول الحركة في مسافة فرسخ مثلا تقتضي
قدرا من الزمان لكن ياتي قدرا اخر من الزمان بسبب ما في المسافة من العائق والزمان
المستحق بسبب ما في المسافة من رقة القوام ويطول بسبب غلظه فاذا كان كذلك
فالزمان الذي تستحقه الحركة لذاتها هو ساعة بحسب النص المذكور ويكون زمان الملاء — من العائق هو الذي يقتضي بسبب ما في المسافة من الجسم
الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات اما الساعة فبسبب اصل الحركة واما تسع ساعات
فبسبب ما في المسافة من العائق فان قوامه عشر قوام الملاء الاول وزمان حركة الملاء
الاول عشر ساعات ساعة منها بسبب اصل الحركة وتسع ساعات بسبب ما في المسافة من العائق
[illegible]

في نسبة الأعيان الغلط والحاصل ان الخلاف الذي ذكرتم انما هو لو حصل الزمان كله في
مقابلة العائق اما اذا جعل بعضه في مقابلة الحركة وبعضه في مقابلة العائق كان الحركة الخلائية
واقعة في الزمان الذي يقتضيه الحركة لذاتها والحركة الملائية كما كانت واقعة في ذلك الزمان
مع مقدار آخر من الزمان الذي يقتضيه نسبة المادة من العائق وأجيب عن الثالث
من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الخلاء بعد متشابه متساو لبعد العالم فلا يتصور حصول
العالم في جانب من جوانبه حتى يلزم ما ذكرتم من الترجيح بل المجموع العالم حاصل في مجموعه
واما حصول بعض الأجسام في بعض الجوانب على ما فيهما من الملائمة والمنافرة واقتضاء
القرب والبعد من تلك الأجسام فانه يحصل الاختلاف في الخلاء بسبب القرب والبعد
عنها ويحصل الملائمة والمنافرة بينهما فان الارض بسبب طبعها المقتضي للثقل المطلق
تنافر المحيط وتلائم المركز فيقتضي القرب من المركز والبعد من المحيط والنار بسبب طبعها
المقتضية للخفة المطلقة تلائم المحيط وتنافر المركز فيقتضي القرب من المحيط والبعد عن المركز
وعورض دليل القائلين بان المكان هو السطح بان القول بالسطح باطل لانه لو كان المكان
عبارة عن السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية
والثاني باطل [illegible] في الانتفاء فالملزوم مثله بيان الملازمة ان كل جسم له حيز وحيزه
هو السطح [illegible]

من هنا الى الاجسام

للسطح

للسطح الظاهر وهلم جرا ويلزم التسلسل ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل جسم له مكان فان
القائل بان المكان هو السطح يقول ان الاجسام تنتهي الى جسم ليس له مكان كالفلك
الاعظم وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من
المحوي لكان الحجر الساكن عند جريان الماء عليه ساكنا واللازم باطل اما بيان الملازمة
فان الحركة هي مفارقة سطح الى سطح آخر على تقدير ان يكون المكان هو السطح والحجر عند
جريان الماء عليه حصل له مفارقة سطح الى سطح آخر فيكون متحركا فلا يكون ساكنا
لا يقال سكون الحجر بمعنى نسبته مع السماويات والحجر عند جريان الماء نسبته مع
السماويات باقية فيكون ساكنا لانا نقول حينئذ نسبة الحجر الى السماويات مثل
سكونه لانه اما ان نسبته الى السماويات لانه ساكن ولا يصح بعد السكون بمعنى نسبته
مع السماويات ولقائل ان يقول الحركة هي انتقال المتحرك من سطح الى سطح آخر لا بوقوع
سطح عن المتحرك واتصال سطح آخر به فعلى هذا يكون السكون بالنسبة الى الحجر والحركة
بالنسبة الى سطح مكانه وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح للزم ازدياد المكان
ونقصه والمتمكن بحاله كما اذا انكسرت شمعة فان السطح المحيط بالشمعة عند تكعيبها اكثر من
من السطح المحيط بها عند كونها كرة والمتمكن باق مع ان المكان ازداد عند تكعيبها او بالعكس
اي يكون [illegible]

عنهم تكمتها وللقائل ان يقول لانم ان السطح عند ازدياد السطح المحيط بها ما فيه بحالتها فان السطح
ملاعند تكعبها على هيئه وشكل لم يكن عند كرويتها كذلك والدليل على امكان الخلاء انه
اذا انطبق صفحة ملساء على صفحة مثلها ثم رفع الصفحة الفوقانية دفعة خلا الوسط اول زمان
الارتفاع لان انتقال الجسم من الجانب الى الوسط اما ان لا يحتاج الى المرور بالطرف
وهو ظاهر الفساد او يحتاج والحال انه حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط انه وهو الملا
او لا يكون فيكون الوسط حين ما يكون ذلك الجسم المتصل في الطرف خاليا وهو المطلوب وللقائل
ان يقول الرفع لا يحصل الا بالحركة والحركة لا تحصل الا في الزمان وفي ذلك الزمان ينتقل
الجسم الى الوسط والله لو لم يكن الخلاء موجودا لزم من حركة بقة حركة جملة العالم فان
الجسم المتحرك اذا انتقل الى مكان كان بمكان خلاء او كان فارغا والثاني هو المطلوب والاول لا يخ اما
ان ينتقل الى مكان الجسم الذي انتقل الى مكانه او الى مكان اخر والاول باطل لان حركة
الجسم عن مكانه موقوفة على حركة المنتقل اليه فلو انتقل كل واحد منهما الى مكان صاحبه لزم
توقف حركة كل منهما على حركة الاخر فيكون دورا والثاني باطل لان الكلام في كيفية انتقال
ذلك الجسم كالكلام في كيفية الاول لا بل يلزم تدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة
بقة حركة جملة العالم وذلك معلوم البطلان لا انتقال الجسم الى و ... ان ... اتصال الجسم
المعهد ... على ... ان ... الجسم ... الفصل ... زائد

اوماهص

اوماهص لاناقول زوال مقدار وحصول اخر نوع على وجه الهيولا وعرضية
المقدار وكلاهما ممنوع وللقائل ان يقول قد اقيم البرهان عليهما في الفصل الثالث
في الكم اقول لما فرغ من الفصل الثاني في مباحث الكم شرع في الفصل الثالث
في مباحث الكيف الاستواء دل على انحصار هذه المقولة اي مقولة الكيف في اقسام
ان هي اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات
الاستعدادية وقد تعبر عنها بالاستعدادات ووجه الحصر ان الكيفيات اما ان تكون
محسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة السمع والبصر والذوق والشم واللمس وهي
الانفعاليات والانفعالات او لا تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وح اما
ان تكون مختصة بذوات الانفس وهي الكيفيات النفسانية او لا تكون مختصة بذوات
الانفس وح اما ان تكون مختصة بالكميات وهي الكيفيات المختصة بالكميات او لا تكون
مختصة بالكميات وهي الاستعدادات اما القسم الاول اي الكيفيات المحسوسة فقدم بدايته
لانه اظهر اقسامها وذكر فيه ستة مباحث الاول في اقسامها الثاني في تحقيق الملموسات الثالث
في تحقيق المبصرات الرابع في تحقيق المسموعات الخامس في تحقيق المطعومات السادس في تحقيق
المشمومات المبحث الاول في اقسام الكيفيات المحسوسة الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة
كصفرة ... الجمل ... صفرة

١٤٩

الوجل سميت انفعالات وانما سميت الاولى بالانفعاليات لوجهين الاول انها تحدث منها
انفعال في الحواس عند الاحساس بها والثاني انها تحدث تابعة للمزاج اما الجبلي الشخص
كحلاوة العسل وحمرة الدم فان كل واحد منهما تابعة للمزاج الذي لا يحصل الا عند انفعال
المواد واما الجبلي النوعي كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول الحرارة في النار والبرودة
في الماء وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شان نوع الحرارة ونوع البرودة ان تحدث
انفعال بالانفعال الذي هو المزاج وانما سميت الثانية بالانفعالات ولم تسم بالانفعاليات
وان جاز تسميتها بالانفعاليات لسرعة زوالها وقصر مدتها فصارت اسم جنسها كالانفعال للعلل
انه ليس بشيء وسميت بالاول الذي هو في الجذر والتبر وهو الانفعال فيكون هذا الكلام
منقولا اليها بالمشابهة والكيفيات المحسوسة تنقسم باقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات
وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الكيفيات الاربع كيفيات
اولى لكيفية البسائط العنصرية بها على حالها بخلاف سائر الكيفيات الملموسة وثانيها
تكون كيفية ملموسة اولا وبالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها ومن الكيفيات
الملموسة الخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وانما قدم البحث عن الكيفيات
الملموسة لانها اعم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات مدركها ولا يوجد جسم من الاجسام
... الى المبصرات ... الى الحيوان ... والى المسموعات وهي الاصوات

بالوجهين لانها

والحروف

والحروف واما المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات وهي الروائح قوله الكيفيات
في الملموسات اقول المبحث الثاني في الملموسات الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر
غنية عن التعريف بالحد والرسم اذ لا شيء اظهر من المحسوسات لكن ربما يفتقر الى التنبيه على مفهوم
اسم بعضها بسبب اشتباه ما يعرض لها ذكره من خواصها لا بقصد والحاجة تعريفها بل قصدوا
بها بيان احكامها والحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها وهما كيفيتان فعليتان
تفعل الصورة بواسطتها في المادة والحرارة تخص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من
حيث انها تفعل الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة
اذا اثر الحرارة فيه يصعد الالطف فان الالطف اقبل للصعود من الحرارة كالهواء الذي
هو اقبل من الارض والاقبل يبادر الى الصعود قبل الابطاء فيتفرق الاجسام المختلفة
الطبائع الى حدث المركب من البسائط فيعرض عند تفريق الاجزاء كل جزء الى ما يشاكله
بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتحام بين الاجزاء شديدا فالحرارة تفيد سيلانا او دورانا من
غير تفريق ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال لتمانع اللطيف والكثيف من الانفكاك
والتي دب كما في الذهب فان الالتحام اذا كان شديدا لم تقو الحرارة على التفريق فاذا
مال اللطيف الى الصعود جذبه الكثيف الى الانحدار فيحدث سيلان ودوران وتفيد الحرارة
تليينا ... كان الكثيف غالبا ... كالحديد ... وان كان الكثيف غالبا ... ا

كالخمر وان كان الكثيف كالمائي الغالب لم يقبل الحرارة بل سببا كما في الحجر ويقبل الحرارة بعسر
بالكلية ان قوي واللطيف اكثر من الكثيف كالنطفة والاشبه ان الحرارة الغريزية للحرارة مغايرة
النارية في الحقيقة لان حرارة النار مفسدة للحيوة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحيوة
وكذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة
وقيل الحرارة الغريزية هي حرارة اجزاء النارية المنكسرة سورتها عند تفاعل العناصر
بعضها مع بعض وقد تحدث الحرارة بالحركة ويدل عليه التجربة لا انفعال لو كانت الحركة محدثة
لسخنت العناصر الثلثة الماء والهواء والارض وصارت نارا بسبب حركات الافلاك
واللازم باطل لانا نقول الافلاك لا تفعل الحرارة فلا تسخن بذاتها فلا تسخن ما يجاورها الى
العناصر قوله واما البرودة الخ اقول البرودة قيل هي عدم الحرارة ومنع بان البرودة
محسوسة والمحسوس ليس عدم الحرارة ولا الجزء والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة
بل البرودة كيفية وجودية بينها وبين الحرارة تضاد لانهما وجوديتان يتواردان على
على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طبعا قوله واما الرطوبة الخ اقول واما [illegible]
فقال الامام هي البلة الجارية على ظاهر الجسم المنفصلة لسهولة الانفصال بالغير وسهولة
الانفصال عنه ما يلاصق رطب وليس الهواء كذلك لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك
لكان [illegible] رطبا [illegible] الا انه

ينفصل

٥٨

ينفصل بعسر والرطوبة مفقودة لسهولة الانفصال والماء كذلك فهو ارطب من العسل
قال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول الشكل لشكل الحاوي الغريب
سهولة تركه والرطوبة غير السيلان فان السيلان عبارة عن حركات توجد
في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة عند الحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضها
حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيلانا واليبوسة مقابلة الرطوبة على التفسير
الاول فعلى الاول هي الجفاف وعلى الثاني هي الكيفية التي بها يعسر الجسم صعب التشكل
بشكل الحاوي الغريب وصعب الترك فاليبوسة مقابلة الرطوبة والجفاف مقابل
البلة والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان لكونهما المادة مستعدة لان ينفعل
فحل الفعل بهما تضاد قوله واما الخفة والثقل الخ اقول من الكيفيات الملموسة الخفة
والثقل وهما قوتان يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة بالنسبة الى الخفة والحيز
مدافعة هابطة بالنسبة الى الثقل والمدافعة الصاعدة من المركز والهابطة الى المركز
والاول كما في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء والثاني كما في الحجر المرمى الى اسفل ويسمى
المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والحكماء يسمونها ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد
في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد الميل الطبيعي في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي [illegible]
[illegible]

بالطبع مهرو ما عنه بالطبع واجتماع المدافعة الى الحد الطبيعي لامتناع طلبه
الميل قد يكون نفسانيا بان يكون منبعثا عن نفس جسم ذي ارادة كما
على غيره وقد يكون طبيعيا بان يكون منبعثا عن نفس جسم ذي ارادة
المنفوخ المسكن في الماء وقد يكون قسريا بان يكون منبعثا عما هو خارج عن الجسم
الحجر المرمي الى الفوق وقد يجتمع الميلان الى جهة واحدة طبيعي وقسري كما في الحجر المرمي
الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا وميلا قسريا الى اسفل ولذلك كان حركته اسرع
مما اذا تحرك بطبعه وحده الى اسفل وكالانسان المنحدر من الجبل فان الميل الطبيعي
والنفساني الى جهة السفل قد اجتمعا فيه وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان قسريا الميل
بالقوة الذي يوجب المدافعة لا نفس المدافعة لان المدافعة الى الشيء الواحد
وجهة وجهة واحدة فقط ولذلك اي ولاجل جواز اجتماع الميلين الى جهتين اذا فسرناه
بما يوجب المدافعة يختلف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة في السرعة
والبطوء اذا اختلفا في الصغر والكبر لان الميل الطبيعي في الحجر الكبير اقوى فيكون
حركته ابطأ ولقائل ان يقول الميل هو العلة القريبة للمدافعة فلا ينفك المدافعة
عنه فاذا اجتمع الميلان الى جهتين يلزم اجتماع المدافعة عن الشيء والى الشيء دفعة
... ... وايضا يكون حركة الجسم الكبير ابطأ لان المعاوقة فيه اكثر ...

نقص ما في الحجر الصغير وهو ...
الى جهة ... الميل
القسري فيكون المعاوقة
من الحركة القسرية في
الحجر الكبير اقوى ...

الطبيعة

الطبيعة هي المعاوقة للحركة القسرية وفي الجسم الكبير مثل ما في الجسم الصغير من المعاوقة وزيادة
والصلابة ممانعة الغامز الخ اي الصلابة ممانعة الغامز واللين عدم ممانعة
الغامز فيكون بين الصلابة واللين تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة كيفية تقتضي عدم
قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام غير سيال فلا ينتقل عن وضعه ولا يمتد
ولا يتفرق بسهولة وانما يكون عدم قبول الغمز الى الباطن وعدم الفوت بسبب اليبوسة
واللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه
ويمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون للجسم بها قوام غير سيال قبول الغمز بسبب الرطوبة وقوامه
بسبب اليبوسة فيكون الصلابة واللين من الكيفيات الاستعدادية قال الامام فيل
الصلب الذي لا ينغمز فيه هناك امور ثلاثة الاول عدم الانغماز والثاني بقاء الشكل والثالث
المقاومة وليست الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس
بصلب فاذا الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال وقيل اللين ما يتموج تحت
الاصابع فهناك ايضا امور ثلاثة احدها الحركة والثاني الشكل والثالث استعداد قبول
الانغماز واللين الا الاخير فيكون الصلابة واللين كيفيتين يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وليس ...
وعدمه ... الشكل والملاسة هي استواء وضع اجزاء الجسم بان يكون لا يعلو بعضها
على بعض ... والخشونة ... والملاسة ... هو الوضع ... اذا ... ... الاستواء

... والخشونة عدم استواء وضع اجزاء الجسم ...

وضع اجزاء الجسم ولا استوائه لكونهما من مقولة الكيف قوله الثالث في تحقيق المبصرات
اي اقول المبحث الثالث في تحقيق المبصرات منها اوايل المبصرات وهي التي تكون مبصرة
اولا وبالذات وهي اللون والضوء اما الالوان فهي اظهر المحسوسات ماهية وهليته
اي وجودا قال الامام اللون بانواعه متصور تصورا اوليا فلا يمكن تعريفه بحد ولا رسم والذي
يقال من ان السواد لون قابض للبصر والبياض لون مفرق للبصر ركيك لان العلماء سيما الحكماء
يقولون بتركيب الفرقة من السواد والبياض واما كون السواد قابضا للبصر مع ما له كلها والبياض مفرقا له
فلا يتصور ذلك الا بعد الاطلاع عليهما بعد معرفة السواد والبياض والسواء اجوالهما فيكون
تعريف السواد والبياض بهما تعريفا بما هو اخفى وقيل انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا
والبياض يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور المسحوق
وموضع شق الزجاج فانه لا سبب لبياض الثلج الا ان فيه اجزاء صغارا جمدية خالطها
الهواء ونفذ فيه الضوء وكذا البلور المسحوق يرى ابيض لذلك فانا نعلم ان اجزاءها
الصلبة عند الاجتماع لم يتصل بعضها ببعض وموضع شق الزجاج يرى ابيض لذلك
والسواد يحصل من كثافة الجسم وعدم نفوذ الضوء في عمق الجسم والحق ان السواد والبياض
كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج وان ما جعل سببا لحصولهما قد يكون سببا
لهما ونماني الحاج مع انه منقوض بياض البيض المسلوق فانه يحصل به ولا يتصل فيه ما ذكر

فانه بعد السلق صار كثيفا واللون قبل السلق مع انه كان شفافا واختلاط الهواء
بعد السلق بسبب كونه الغلي والثقل وقيل عدم مخالطة الهواء وكلبن العذرا وهو
دواء شبيه باللبن الرائب يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج يتحلل فيه ويصفى الى ان يبقى
الخل في غاية الصفاء فان لبن العذرا مسحوقا ... يجف بعد الابيضاض وحاله
بعد الابيضاض دليل على غلبة الهوائية فيه وعلى ان الارضية بعد الابيضاض اكثر
مما قبل والمشهور ان اصل الالوان السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة ونحو
الشيخ او على ان وجود الالوان مشروط بالضوء وان اللون عند عدم الضوء غير موجود
بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء
واحتج عليه بانا لا نحس بالالوان في الظلمة وعدم الاحساس بالالوان في الظلمة اما
لعدم الالوان او لمعاوقة الظلمة عن الاحساس والثاني باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم
لا يعوق فتعين الاول والاعتراض على الاحتجاج بانه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطا
لابصار الالوان فلا يرى الالوان عند عدم الضوء لعدم الشرط لا لسبب معاوقة
الظلمة والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه مشعر بان اللون الحاصل
عند شدة الضوء وضعفه مما لو خلفه اللون الحاصل عند ضعف الضوء وبهذا يدل على انه
عند شدة الضوء انفى اللون الاول او ... بالمشهور سوى انا وجدنا اللون ... ولا وجه

والثقل

الزئبق والزرنيخ بالشيوة ماست بنير

وباقي الالوان مركب من السواد والبياض
فيكون اصل الالوان السواد والبياض ح

للبعد المشترك بين اللونين المختلفين بالطبيعة اذ لم يبق حصة الحس عند انتفاء الفصل
فتحد بس من هذا ان الضوء شرط وجود اللون **قوله** فرع الالوان الخ **اقول**
الالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة كالسواد الذي لم يختلط به شيء من اجزاء
البياض وغيره من الالوان وقد توجد ضعيفة اذا اختلط اجزاء صغار بغبار ربما
اختلاطا لا تتميز معه في الحس بعضها عن بعض كما اذا اختلط الاجزاء البيض بالاجزاء
السود اختلاطا لا تتميز معه فنرى هذا الاسود اقل سوادا من الاسود الذي لا يكون
كذلك ولما كانت مراتب هذا الاختلاط كثيرة كانت مراتب قوة السواد وضعفه
كثيرة **قوله** واما الاضواء الخ **اقول** اختلفوا في ان الضوء جسم اولا فذهب المحققون الى
ان الضوء ليس بجسم بل هو كيفية مبصرة وقيل ان الاضواء اجسام شفافة تنفصل
عن المضيء لانها متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء جسم اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان
الاضواء منحدرة عن المضيء ومنعكسة عما يقابل المضيء لذاته لا لغيره وكل منحدر ومنعكس
متحرك واجيب بمنع الصغرى بانا لا نسلم ان الضوء الاضواء متحرك قوله لانها منحدرة
ومنعكسة قلنا لا نسلم ان الضوء منحدر ومنعكس بل الضوء يحصل في مقابله المقابل
دفعة لكن لما كان حدوثه من شيء عال او من شيء في مكان مقابل يسبق الى الوهم انه منحدر
ومنعكس وعورض الدليل المذكور بان الاضواء لو كانت اجساما متحركة بطبائعها

في الحجج

لكانت

لكانت متحركة الى جهة واحدة لامتناع الحركة بالطباع الى جهتين واكثر فلا يحصل الاستضاءة
الا من تلك الجهة وليس كذلك لان الاستضاءة حاصلة من جهتين او اكثر والثاني لو كانت
الاضواء اجساما فان كانت محسوسة مبصرة سترت ما تحتها فكان الاكثر ضوءا اكثر سترا
لما تحته والواقع بخلافه لان الضوء لا يكون ساترا لما تحته وكلما ازداد كان ما تحته اظهر
وان لم يكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا لكونه ساترا لما تحته فان كثيرا من الاجسام المحسوسة
لا يكون ساترا لما تحته مثل الزجاج والبلور والاولى ان يقول لو كان الضوء
جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه واللازم
باطل وقيل الضوء هو اللون ومنع بان الضوء قد يحس دون اللون كما
في البلور اذا كان في ظلمة فانه يحس بضوئه دون اللون ولان الضوء لو كان
نفس البياض مثلا لكان البياض لا يدرك السواد في الضوء كالاشياء
السمحة الساطعة واللازم باطل لان السواد والبياض والسواد قد يشاركان في
الضوء مع اختلافهما في الماهية ان الاضواء منها ما هو ضوء اول وهو الحاصل في الجسم
من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى ضياء ان كان قويا
وشعاعا ان كان ضعيفا ومن الاضواء ما هو ثان وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء
بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وبعد غروب الشمس فانه

وهو باطل فان الحس ... ينظر فانه
لا يلزم من كون الضوء محسوسا ...

فانه صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس وكالضوء الحاصل على وجه الارض من
مقابلة القمر ويسمى الضوء الاول نورا والضوء الثاني ظلا ان حصل في الجسم من مقابلة الهواء
المتكيف بالضوء الذي صار مضيئا بالشمس وقوله لتمام الحس به اشارة الى الجواب
دخل مقدر وتقرير الدخل ان الظل لو كان ضوءا لاحس به كالحس بضوء الجدار
المضيء بمقابلة الشمس لضعف الظل وان كان ضوءا لكنه ضعيف في الضوء
في الضعف لا الحس به فقوله لضعف لونه اشارة الى هذا والضوء الذي يشرق
على الاجسام يسمى لمعانا واللمعان ان كان ذاتيا يسمى شعاعا كالشمس وان لم يكن
ذاتيا يسمى بريقا كالمرآة والظلمة عبارة عن عدم الضوء اي عدم الضوء عما من شانه الضوء
فان الشيء الذي انتفى عنه الضوء صار مظلما فيكون الظلمة عدم ملكة الضوء وقيل
الظلمة كيفية تمنع الابصار ومنع فانه لو كانت الظلمة كيفية مانعة للابصار لوجب
ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بقرب من وجود الظلمة المانعة عن الابصار واللازم
باطل وتعاقب الظلمة المحيط بالمرئي المانعة عن الابصار لا الظلمة المحيط بالرائي

البحث الرابع في تحقيق المسموعات وهي — الرابع في تحقيق المسموعات

الاصوات والحروف وهما مستغنيان عن التعريف لجلاء ماهيتهما والحروف كيفية
تعرض للاصوات يتميز بها بعض الاصوات عن بعض آخر يشاركه في الحدة او الثقل

يعني الجواب ان تمام الحس بالظل كالحس بضوء الجدار المضيء لمقابلة الشمس م

التعادل

طرفي

لطرفي المسموع احترز بالقيد الاخير عن الصوت الطويل والصوت القصير والصوت
الملايم وغير الملايم فان كلا منها قد عرض له صفة يتميز بها عن صوت آخر يماثله
في الحدة والثقل لكن ليس بمراتب المسموع لان الطول والقصر والملايمة وعدمها ليست
مسموعة اما الطول والقصر فلانهما من الكميات وهي غير مسموعة واما الملايمة وعدمها
فلانهما مطبوعتان والاولى ان يسمى الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفا لا الكيفية
نفسها والحروف بعضها مصوتة وهي التي تسمى بالعربية حروف المد واللين
وهي الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة
لها كالفتح للالف والضم للواو والكسر للياء كما وهو وهي ولا يمكن الابتداء
بها في تلك الحالة لاحتياج تكون ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن والى صامتة
وهي ما عداها اي ما عدا حروف المد في الحالة لا احتياج تكون ساكنة ولا يمكن المد واللين
مثل الباء والطاء وغيرهما ويمكن الابتداء بها والمشهور ان السبب القريب
للصوت هو التموج الهواء بسبب قرع او قلع عنيف وليس التموج عبارة
عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بان يكون بعينه لحمل الصوت ويصل
الى الصماخ بل التموج عبارة عن امر كالموج في الهواء لصدم بعد صدم وسكون
بعد سكون وهذا التموج سببه القرع وهو امساس عنيف والقلع وهو تفريق

عنيف فان القرع والقلع كل منهما يموج الهواء الى ان ينقل من السامع الى السكا
القارع والقالع الى جنبتها بعنف شديد ويلزم منه انفعال الهواء المتباعد منه
للشكل والتموج الواقعين بين القرع والقلع اللذان يماس التموج الذي
هو شرط للصوت مشروط بالمماسة لا الصلابة فان قرع الماء بسبب يحدث
الصوت مع عدم الصلابة وبلغ شيء من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والمشهور
ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت
الى الصماخ لان صوت المؤذن على المنارة يميل من جانب الى جانب عند هبوب
الرياح ولان الاحساس بالصوت قد يتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب
الفاس فانا اذا راينا في البعيد من يضرب الفاس على الخشبة شاهدنا
الضرب قبل سماع الصوت ولان من اخذ انبوبة طويلة ووضع احد طرفيها
على فمه وطرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك
الانسان ولم يسمعه غيره والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج اي موجود
في تموج الهواء الخارج عن الصماخ وقيل ان الصوت لا وجود له في الهواء المتموج
الخارج عن الصماخ بل انما يحدث الصوت في ان مع عين ملاقاة الهواء المتموج لكن
عند بلوغه الى الصماخ ورد هذا بانه لو كان كذلك لما علمنا جهته كما انا اذا لم

الملموس

الملموس الاحال وصوله الينا لم يدرك باللمس ان الملموس من اي جهة وصل
الينا والصدى صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل او جسم املس
فان الهواء اذا تموج وقاومه مصادم كجبل او جدار املس ينصرف هذا التموج اي
المتموج الى خلف محفوظا هيئته بتموج الهواء الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى
باب الخامس في تحقيق الطعوم **اقول** المبحث الخامس في تحقيق الطعوم وهي تسعة باعتبار
القابل والفاعل فان الطعم له جسم حامل له وهو اما لطيف او كثيف او معتدل بين
الكثافة واللطافة وله فاعل وهو اما الحرارة او البرودة او الكيفية المعتدلة بين
الحرارة والبرودة فتفعل الحرارة في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل
الملوحة وتفعل البرودة في الكثيف العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل بين
اللطافة والكثافة القبض وتفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة في الكثيف الحلاوة
وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة والتفه يطلق على معنيين مختلفين احدهما
ما لا طعم له حقيقة والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لانه لشدة كثافته لا يتحلل
منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل منه ما يخالط اللسان
فيحس بطعمه اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم والتفه بهذا
المعنى الثاني عد من الطعوم لا الاول واعلم ان مجموع الطعوم هي [illegible]

وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحس بطعم غير هذه التسعة اما اجتماع الطعمين فكا
فكاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة والعفوصة بضم الفاء والاولى
ومنها دواء وهو نوع من الاشنان وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة
اما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان قوله السادس
في المشمومات اقول المبحث السادس في المشمومات وهي الروائح المدركة
بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة فالروائح الموافقة للمزاج
تسمى طيبة والروائح المخالفة له تسمى منتنة وقد يشتق للروائح من الطعوم المقارنة
لها اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم وسبب الاحساس
بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس بالرائحة
وصول الهواء المختلط باجزاء لطيفة تتحلل من ذي الرائحة الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك
اليسير يستحيل ان يتحلل منه اجزاء يحصل منها رائحة منتشرة انتشارا في مواضع كثيرة
كل واحدة منها مثل الرائحة التي احس بها اولا قوله واما القسم الثاني اقول لما فرغ
من القسم الاول من الكيفيات شرع في القسم الثاني الكيفيات النفسانية وهي الحيوة والصحة
والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فان كانت
من الكيفيات النفسانية راسخة سميت ملكة وان لم تكن راسخة سميت حالا

والاختلاف

والاختلاف بين الملكة والحال بالعوارض المفارقة لان الكيفية النفسانية اول
حدوثها حال ثم هي بعينها تصير ملكة والامور المختلفة بالعوارض لا يمتنع ان ينقلب
بعضها الى البعض وبيان الكيفيات النفسانية في خمس مباحث الاول في الحيوة
الثاني في الادراك الثالث في القدرة والارادة الرابع في اللذة والالم الخامس
في الصحة والمرض المبحث الاول في الحيوة والحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض
عنها سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال النوعي ان يكون للنوع مزاج هو اصلح
الامزجة بالنسبة اليه وقد رسم الحيوة بانها قوة تقتضي الحس والحركة وهي تابعة لاعتدال
المزاج واستدل الحكماء على مغايرة الحيوة لقوتي الحس والحركة بان العضو المفلوج حي لانه
لو لم يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحاس فتكون الحيوة غير قوة الحس والعضو الذابل حي
وليس بمتغذ لكونه ذابلا والنامي مغتذ وليس بحي فتوجد الحيوة بدون قوة التغذية
وتوجد قوة التغذية بدون الحيوة فتكون الحيوة غير قوة التغذية ومنع قول الشيخ بان
الحيوة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية قوله العضو المفلوج حي وليس بحاس والعضو
الذابل حي وليس بمتغذ قلنا عدم الاحساس وعدم التغذي لا يقتضي عدم قوتي الحس
وعدم قوة التغذية لجواز ان يكون قوة الحس والتغذية موجودة ولكنها لم تعمل
والتغذي لمانع لا يقال ان القوة ما يصدر عنها الفعل ويكون العضو المفلوج والذابل

الزائل ليس فيهما قوة الحس والتغذية ضرورة عدم تأثيرهما بالفعل لانا نقول لا نم ان القوة
ما تؤثر بالفعل بل القوة مبدأ الفعل اعم من ان يكون مؤثرا بالفعل ام لا ولو سلم
ان القوة عبارة عما تؤثر بالفعل لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ذلك الشيء الذي
من شانه ان تؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل ولا يلزم من مغايرته عما ذكرنا انتفاء الحيوة
مغايرة ما ذكرنا الحيوان للحيوة وقد شرط الحكماء والمعتزلة الحيوة بالبنية الصالحة وخالفهم
باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط للحيوة والبنية عند الحكماء عبارة عن الجسم المركب
من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج وهو شرط للحيوة وعند المتكلمين
البنية عبارة عن ~~جميع الاجزاء الحيوة~~ فلا يمكن الحيوان ان يتناول من اقل منها قال الحكماء الحيوة مشروطة
باعتدال المزاج وبالروح وهي اجسام لطيفة تتولد من لطافة الاخلاط سارية في
العروق تنبعث من القلب وهي التي تسمى بالشرايين واعتدال المزاج والروح لا يحصلان
بدون البنية ومنع كون الحيوة مشروطة بالبنية واستدل على امتناع اشتراط الحيوة
بالبنية بان الحيوة ان قامت بمجموع اجزاء البنية والجثة كان العرض الواحد
حالا في محال متكثرة وهو محال وان تعددت الحيوة بان قام بكل جزء من البنية حيوة على حدة
كان قيام كل واحد مشروطا بقيام الاخر لزم الدور والا امكن البنية الصالحة شرطا
في الحيوة واذا كان مشروطا [illegible] الدور ممنوع [illegible] فان الحيوة الواحدة

قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال كثيرة
والموت عدم الحيوة عما من شانه الحيوة والاولى ان يقال عدم الحيوة عما
يوجد فيه الحيوة ويكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية يضاد
الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والعدم لا يخلق واجيب بان الخلق التقدير ولا يجب كونه وجوديا
لان العدمي مقدر ايضا قوله الثاني الادراكات اقول المبحث الثاني الادراك كان
الادراك غني عن التعريف لانه من الوجدانيات والوجدانيات اشد
حاصلة عند النفس وحصول نفس حقيقة الشيء اقوى في التصور من حصول الشبح
والمثال فلهذا كان الصفات النفسانية والوجدانيات اقوى في التصور من الامور
الخارجة عن النفس فان تصور الصفات النفسانية لحصول حقيقتها وتصور الامور الخارجة في
النفس لحصول مثالها وصدق البديهي على التصور صدق اللازم البين الذي يحصل
جزم العقل بصدقه على الملزوم عند تصور اللازم مع الملزوم فان صدق البديهي ليس
صدق الذاتي ولا صدق العرضي المفارق ولا صدق اللازم بوسط فان الشيء اذا كان
متصورا بالبديهة يلزم من تصوره وتصور معنى البديهي جزم العقل بانه بديهي من غير احتياج
الى وسط ولا يتوقف على برهان بل قد يحتاج الى تنبيه فان الوهم منازع للعقل صارف له
عن مقتضى [illegible] لتعليقات العقل [illegible] يحتاج الى تنبيه ليخلصه عن شوب الوهم

الى صرف العقل المذكور على سبيل التنبيه وان كان على صورة البرهان لا يناقض
ولا يعارض نعم قد يتعسر قوة المنع على ايراد النقد على الوجه المسلم متوقف
على قوة بيان حاصل بحسب الفطرة او الكسب وقد يتعسر فهم المتنبه عن قوة فهم المراد
من تنبيه بسبيل الكلام الى اخر حتى يتنبه اللهم الا ان يتعسر مطلقا فينبغي ان يهجر وكل ميسر
لما خلق له قال الشيخ في الاشارات ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته ممثلة عند المدرك
يشاهدها ما به يدرك هذا التعريف للادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يتحاش
فيه عن ايراد المدرك ولم يلزم من اخذ المشتق في تعريف المشتق منه تعريف
بالاخفى لان نفس الادراك مدلوله يكون بامر مختص به غير شامل لسائر الصفات التي تنبه
وهو تمثل الحقيقة على وجه المشاهدة ولم يكن نفس الادراك يذكر المدرك فلا يلزم
التعريف بالاخفى وهذا التعريف يعم للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه العقل
والتوهم والاحساس والتخيل والشيء المدرك اما نفس المدرك او جزؤه او غيره اما خارج
عنه او خارج عنه اما مادي او غير مادي فهذه اقسام اربعة والاولان منها ادراكها بحصول
نفس الحقيقة عند المدرك والاول بدون الحلول والثاني بالحلول والاخران لا يمكن ادراكهما
بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا من الخارج
او الخارجية من الادراك والثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع

عن

لم يعتبر الى الانتزاع عن المادة ض كونه غير مادي فقوله هو ان تكون حقيقته ممثلة عند المدرك
مساول للجميع يقال يمثل كذا عند كذا اذا احضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله فالاحضار
بنفسه مساول الاولين وبمثاله مساول الاخرين وقوله عنده اعم من ان يكون بالحلول
فيه او في آلته او بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها والادراك يعرض له
اضافتان احديهما الى الادراك والاخرى الى المدرك فلهذا يعرض له الاضافتان
احديهما تعرض لذكرهما في التعريف وبسبب عروض الاضافتين يكون المدرك بذاته
يدرك والادراك بآلة وللتنبيه الى القسمين ذكر قوله يشاهدها ما به يدرك فان كان
يدرك بذاته فما به يدرك هو ذات المدرك فيشاهدها الذات وان كان يدرك
بآلة فما به يدرك هو الآلة فيشاهدها الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فقط فيندفع
ما قيل ان المشاهدة نوع من الادراك فيكون اخص منه فيكون التعريف بالاخفى وكذا
ما قيل انه يلزم منه ان يكون الآلة هي المدركة لانه فان قيل الحضور عند ما به يدرك
غير كاف في الادراك فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت اليه النفس لا يكون مدركا
اجيب بان الادراك ليس حضور الشيء عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك
بحضوره عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة لا بان يكون حاضرا امرين احدهما عند المدرك
والاخر عند الآلة ... عند المدرك ... بواسطة الحضور عند الآلة

المدرك والمدرك متغايرا يعني
والادراك يقتضي الادراك به
الة بان يكون ...

كان ما به يدرك الآلة والحضور عند المدرك علم من قوله سواء ان يكون حصوله مثله عند المدرك
والحضور عند الآلة علم من قوله سواء ما به يدرك ثم الادراكات اما ان تكون
ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس اللمس والسمع والبصر والشم والذوق واما ان تكون باطنة
كالتعقل والتوهم والتخيل والادراكات الباطنة تنقسم الى تصورات وتصديقات
وذلك لانه لا يخلو اما ان لا يلحق الادراك حكم او يلحقه حكم والاول هو التصور والثاني
هو التصديق وقد اشير في صدر الكتاب الى قسمة التعقل الى التصور والتصديق لا العقلي
عدم انقسام مطلق التعقل من الادراكات الى التصور والتصديق ثم التصديق اما ان يكون جازما
اي مانعا لاحتمال النقيض او لا يكون جازما والاول اي الجازم اما ان يكون لموجب اي
لدليل او لا يكون لموجب والثاني اي الذي لا يكون لموجب هو التقليد والاول اي
الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه سواء كان في الخارج او عند
الذاكر بتشكيك مشكك وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه النقيض لا في الخارج ولا بتشكيك
مشكك وهو العلم والمراد بالمتعلق النسبة الثبوتية بين طرفي القضية اي المحكوم عليه وبه التي يرد
عليها الايجاب والسلب والثاني اي التصديق الذي لا يكون جازما ان كان متساوي الطرفين
فهو الشك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم والتصور
الحاصل [illegible] هو حصول صورة المعلوم عند العالم والذي يدل على حصول

هذه

٤٧

هذه الصورة في العقل انا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره ولا نتحقق الامتياز الا مع الوجود
وليس للمعدوم وجود في الاعيان فتعين ان يكون في الذهن واعترض عليه بانه
لو كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم لوجب ان يكون الذهن حارا
وباردا ومستقيما ومستديرا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة
لوجود صورة هذه الاشياء في الذهن عند تصورها [illegible] والاتصاف
الشيء بالاشياء ليس معناها في الخارج وان سلم فلا نسلم ان الذهن يقبل الحرارة والبرودة
والاستقامة والاستدارة حتى يكون متصفا بها بل القابل لها المواد الجسمانية
التي في الخارج والحق انهم ان ارادوا بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة فيحتمل ان يكون حالها
ان يكون التصور وجود صورة المعلوم عند العالم فانه حينئذ يكون التصور هو وجود
مثال المعلوم في العالم والمثال مغاير في كثير من الاحكام لما له المثال واذا كان كذلك
لم يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا او مستديرا او مستقيما وانما يلزم ذلك لو كان
تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة هو حصول نفس ماهياتها وليس
كذلك بل الحاصل مثالها وان ارادوا بالصورة ما يدرك الحادث من تمام الماهية فيبطل
ان الصورة [illegible] موجودة في موضوع والمتصور قد يكون جوهرا كالاجسام
والنفوس [illegible]

المتقابلة وفيه نظر لان [illegible]
المقابل من صور [illegible]
الاشياء [illegible]

بلغ بلغ

في العالم بعد الاعتراض ان التصور لو كان وجود صورة المعلوم في العالم لزم اجتماع
المثلين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الشيء قد يتصور نفسه كتصورنا انفسنا
فلو كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم للزم من تصور الشيء نفسه وجود
صورة الشيء في نفسه فيحصل فيه مثلان فيلزم اجتماع المثلين لا يقال الشيء اذا تصور نفسه
يكون العاقل والمعقول واحدا لان العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة وهو
اعم من الذي حضر عنده ما يغايره او ذاته فاذا تصور الشيء نفسه لم يلزم اجتماع المثلين
لانا نقول حضور وجود صورة المعلوم في العالم وقيل ان العلم امر اضافي وهو تعلق
خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد العلم بتعدد المعلومات لتعدد الاضافة بتعدد المعلوم
المضاف اليه وقيل العلم صفة توجب العالمية والعالمية حالة لها تعلق بالمعلوم فعلى
هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بامور متكثرة
تكثر الصفة اذ يجوز ان يكون الشيء واحد تعلقات بامور متعددة واعلم ان
علم الله تعالى بذاته نفس ذاته فالعالم والمعلوم والعلم واحد وهو الوجه الخاص
وعلم غير الله تعالى بذاته وبما ليس خارجا عن ذاته هو حصول نفس المعلوم ففي العلم بذاته
العالم والمعلوم واحد والعلم وجه العالم والمعلوم والوجود زائد فالعلم غير العالم
والمعلوم والعلم بما ليس خارجا عن العالم من اجزائه غير العالم والعلم والمعلوم الى

ثم الوجود

في العالم فيتحقق في الاول امر واحد وفي الثاني اثنان وفي الثالث ثلثه والعلم بالشيء الذي هو خارج
عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فيتحقق امور اربعة عالم ومعلوم وعلم
وصورة فالعلم حصول صورة المعلوم في العالم ففي العلم بالاشياء الخارجة عن العالم صورة
وحصول تلك الصورة هو اضافة الصورة الى الشيء المعلوم واضافة الحصول الى الصورة وفي
العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول ونفس ذلك الشيء الحاصل واضافة الحصول
الى نفس تلك الشيء ولا شك ان الاضافة في جميع الصور عرض لانها تكون موجودة في موضوع
واما نفس حقيقة الشيء في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم تكون موجودة جوهرا
ان كان المعلوم ذات العالم لانه تكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع كون
ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم حال العالم لانه تكون تلك الحقيقة قائمة بذات
العالم فيكون عرضا واما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة
العرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك لصدق حد العرض عليه فانها تكون
موجودة في موضوع وان كانت صورة الجوهر بان يكون المعلوم جوهرا فعرض ايضا لكن
فيه شبهة اما انه عرض فلصدق حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذي هو جوهر
جوهريته صفة ذاتية لماهيته من حيث هي جوهر وماهيته من حيث محفوظة في الصورة العقلية منه
لان انقلاب الماهية الى الوجود الذهني والخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية والذاتي

ماهية المعقول محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث هي لما كانت جوهراً يكون الصورة
العقلية ايضاً جوهراً فلا يكون عرضاً اذ يمتنع ان يكون الشيء الواحد بعينه عرضاً وجوهراً
والجواب انا لا نسلم ان الماهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية قوله لان انتساب
الماهية الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية قلنا
مسلم ذلك لكن لا نسلم ان المنتسب الى الوجود الذهني هو ماهية المعلوم بل شبحها ومثالها
والشبح والمثال لذلك الشيء مغاير له وان كان مطابقاً له على معنى ان الحاصل من الشيء
في العقل هو عين الشبح واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية
ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهراً او عرضاً
واما الحصول سواء كان حصول صورة الشيء للعالم او حصول نفس الشيء المعلوم
فهو من حيث انه حصول شيء ليس بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار
انه ماهية يكون وجودها لا في موضوع لانه بهذا الاعتبار وجود لماهية ذاته وجهة
فباعتبار ان الوجود الاضافي لغيره معلوم عرض له وجوده في العقل يكون عرضاً لانه يصدق
عليه حد العرض اذ قد يصدق عليه انه موجود في موضوع هكذا ينبغي ان يتصور العلم حتى
تندفع الشبهات الواردة عليها فرعان على القول بالصورة اه اقول فرعان على
القول بان العلم هو حصول صورة المعلوم في العالم الاول ان الصورة العقلية الى

عن العوارض الغريبة واللواحق المادية التي لا تلزم ماهية الشيء عن ماهية الحاصلة في العقل تفارقها
الخارجية المقترنة باللواحق المادية في ان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج ومتجزئة لان المادة
اذا حصلت فيها صورة امتنع ان تحل فيها صورة اخرى مثلها وفي ان الصورة الخارجية
ممتنعة الحلول في مادة هي اصغر منها وفي ان الصورة الخارجية مندفعة لحدوث صورة هي اقوى
منها كما في الكون والفساد بخلاف الصورة العقلية فانها غير محسوسة وغير متمانعة فانه يجوز ان تحل
في القوة العاقلة صورة متعددة معاً وغير ممتنعة الحلول فيها فان الصورة الصغيرة والكبيرة يجوز حلولها
في العاقلة والصورة العقلية غير مندفعة لحلول ما هو اقوى منها في العاقلة والفرع الثاني الصورة
العقلية كلية لا بمعنى انها كلية في انفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار صورة عليه
جزئية في نفوس جزئية وهي بهذا الاعتبار تكون جزئية بل الصور العقلية كلية لان
المعلوم بها كلي مثلاً صورة الانسان في العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث
هو كلي لانه صالح لان يكون مشتركاً بين كثيرين او الصورة العقلية كلية لان نسبتها الى كل واحد من
افراد ذلك النوع على سواء على معنى انه اذا سبق الى النفس اي واحد من تلك الافراد دفع
عنه هذه الصورة واذا سبق واحد وتأثرت النفس منه بهذه الصورة لم يكن لما بعده اثر في
النفس بصورة اخرى ولو سبق الى النفس غير الذي فرض اولاً كان الاثر الحاصل منه هو تلك الصورة
بعينها فالصورة العقلية بهذا الاعتبار هي الكلي والعلم اجمالي يتعلق بامور متعددة باعتبار حامل

لما هو مبدأ لتفاصيل تلك الامور كما اذا علمت مسئلة ثم غفلت عنه ثم سئلت عنها فانه
يحضر عندك حالة بسيطة هي مبدأ لتفصيل تلك الامور وتفصيلي يتعلق بها باعتبار
كل واحد من تلك الامور كعلمك باجزاء الماهية المركبة على وجه يكون كل جزء منها متصورا
على حدة متميزا بعضها عن البعض في العقل فاذا كان الكل متصورا بوجود شامل للكل
على ان يكون وجود الجميع وجودا واحدا يكون العلم بالاجزاء اجماليا والعلم فعلي
بان يسبق صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان
كما اذا تصورت شكلا مفتعلا ثم والانفعالي بان يستفاد الصورة العقلية من الموجود في
الاعيان كما اذا شاهدت شيئا مفتعلا وكما اذا شاهدت السماء فتستفيد صورة
السماء قوله ثم للنفس اربع مراتب الخ اقول ختم مباحث الادراكات بمسئلة
مراتب النفس التي تطلب تكميل جوهرها عقلا بالفعل وهي اربع مراتب للمرتبة الاولى استعداد
العقل وهي قوة استعدادية من شانها المعقولات الاول ويسمى العقل الهيولاني
تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في ذاتها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة
في جميع افراد الانسان في مبدأ فطرتهم والثانية قوة تحصل لها عند حصول البديهيات باستعمال احرد
الحواس في الجزئيات وتنبهها لاكتساب النظريات اما بالفكر او بالحدس ويسمى العقل بالملكة
وهي مناط التكليف والثالثة هي قوة التي لها ان تحصل النظريات المفروغ عنها كالمشاهدة

مرة بان من غير افتقار الى كسب ويسمى العقل بالفعل والرابعة كمال وهي ان يستحضرها ويلتفت
اليها مشاهدة متمثلة في الذهن ويسمى العقل المستفاد قوله الباب في القدرة والارادة
الخ اقول المبحث الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة والارادة
ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر اعلم ان الافعال الاختيارية
لها مباد اربعة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق
وانما سمي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات
على السواء فلا يقع جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقي بلا مرجح
الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث عن ذلك
التصور الملائم جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى غضبا

شهوة والمأخوذ دفعه ان كان ذلك الشيء مولما او ضارا يقينا او ظنا ويسمى

الثالث الارادة والكراهة وهي الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع والميل الحاصل
عقيب اعتقاد الضر والذي يدل على مغايرة الارادة والكراهة للشهوة والغضب كون
الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة
والكراهة يترجح احد طرفي الفعل او الترك اللذين نسبتهما الى القادر عليهما بالسواء الرابع
القدرة والقوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان
المشتاق المريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق او مريد

فمثل القدرة مبدأ الافعال المختلفة والقوة الحيوانية قدرة وما قالا انه صفة تؤثر وفق
الارادة ومبدأ الافعال المختلفة والقوة الفلكية عند من جعلها شاعرة قدرة على الاول
لانها تؤثر وفق الارادة وليست بقدرة على الثاني لانها لا تكون مبدأ الافعال المختلفة
والقوة النباتية على الثاني لانها مبدأ الافعال المختلفة وليست بقدرة على الاول لانها لا تؤثر
على وفق الارادة والقوة العنصرية لا تكون قدرة على التفسيرين لانها لا تؤثر وفق الارادة ولا تكون
مبدأ للافعال والقدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة فتكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فتكون مائرة من جنس الكيفيات الاربع
والقدرة ليست كذلك فان مائرتها الفعل والقوة مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل
مختلفا او غير مختلف بشعور او ارادة او لا فيشمل القوة الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية
وقد رسمت القوة بانها مبدأ التغير في اخر من حيث هو اخر وقابلية الفعل الانفعال الشيء
الواحد فيما صار مبدأ التغير في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث انه معالج
يكون مائرة في الصورة الاخر لا في نفسه وقد يقال القوة لامكان الشيء مجازا لما كان القوة التي
التي هي مبدأ الفعل امكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من معناها استعمال
[illegible] السبب مجاز اسم الجزء باسم الكل والخلق ملكة بها تصدر عن النفس افعال بسهولة
[illegible] من غير فكر وروية والفرق بين القدرة والخلق ان القدرة نسبتها الى الضدين على السواء

فانها

فانها صالحة للضدين فانها اذا انضم اليها ارادة احد الضدين يحصل بها واذا انضم اليها
ارادة الضد الاخر يحصل بها بخلاف الخلق فانها لا تكون نسبتها الى الضدين على السواء فان
الخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل انما يكون صالحا لاحد الضدين فقط ومن منع
كون القدرة نسبتها الى الضدين على السواء اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التأثير فانه اذا كان القدرة هي القوة المستجمعة لشرائط التأثير اي مجموع الامور التي
يترتب عليه الاثر فلا شك ان القدرة ليست بصالحة لان يقع به الضدان لانها لو كانت
صالحة للضدين لوقع به الضدان لو وقع الاثر عند علة التامة فيلزم اجتماع الضدين
وهو ممتنع ولاجل انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير زعم ان القدرة
مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود العلة التامة والمحبة ترادف الارادة فمحبة الله
للعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد له ارادة طاعته وقد تطلق المحبة على تصور كمال
من لذة او منفعة او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه للمنعم والوالد
لولده والصديق لصديقه واما محبة الله في عند العارفين فهو لتصور الكمال المطلق
فيه والرضاء من العباد ترك الاعتراض والرضاء من الله هو ارادة الثواب والعزم
جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة عن الاراء العقلية ومن الشهوة
والنفرات المختلفة فانه لم يحصل الترجيح للتردد حصل التحير وان حصل الجزم [illegible] الارادة

اللذة والالم اقول المبحث الرابع كل من الالم واللذة بديهي التصور لانهما من الوجدانيات
وقد عرفت ان الوجدانيات لا تحتاج حصولها الى نظر وكسب وقول الحكماء اللذة
ادراك الملائم والالم ادراك المنافر فيه نظر فانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب
والوقاع حالة مخصوصة ونعلم ايضا انا ندرك هذه الاشياء الملائمة ولا نعلم
ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس هذا الادراك او لازمه او ملزومه او ملازمه
ولا ملزومه ولا يكفي في بيان انها نفس هذا الادراك ان يقال انا نجد ها هنا يكون
شيء سوى الادراك هذه حجة لغلطه وللقائل ان يقول ان كنت جعلت اسم اللذة اسما لهذا
الادراك فلا منازعة فيه لكن لم قلت ان الحالة المخصوصة التي نجدها من النفس هي
نفس الادراك ولا شك ان هذا الغلط لا يحصل بهذا الوجه وبعد تسليم مغايرة الحالة
المخصوصة فاللذة كلاهما اي الحالة المخصوصة والادراك او احدهما فلا يحصل الجزم
بان اللذة هي الادراك وقد رسم الشيخ في الاشارات اللذة بحسب اللفظ بانه ادراك
ونيل لما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك والالم بانه ادراك ونيل لوصول م
لوصول ما هو آفة وشر له والادراك قد مر تفسيره والنيل الوجدان ولم يقتصر على من حيث هو آفة وشر
الادراك لان ادراك الشيء قد يكون لحصول شبحه ومثاله والنيل لا يكون الا لحصول
نفسه فان اللذة لا تتحقق لحصول مثال اللذيذ بل تتحقق لحصول نفسه وانما لم يقتصر على النيل

لان

لان اللذة لا تحصل بدون الادراك والنيل لا يدل عليه الا بالالتزام وانما ذكرهما لانه لم يوجد
لفظ دال على مجموعهما بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالمطابقة واردفه بالمخصص الدال
عليه بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة
ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول الملتذ الى اللذيذ وانما قال ما هو عند
المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته
وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته فيلتذ به
فالمعتبر في الالتذاذ كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا هو الكمال
والخير بالقياس الى المدرك ومعناهما ما هو حاصل لما من شأنه ان يكون ذلك الشيء حاصلا
له اي يناسبه ويليق به والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء الحاصل
المناسب من حيث انه يقتضي براءة ما من القوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث انه
اي براءة المادة من القوة بان حصل شيء حصل له بالفعل
هو مرغوب خير وانما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر الخير لافادة التخصيص بذلك المعنى وانما قال
من حيث هو كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من وجه دون وجه والالتذاذ يختص
بالوجه الذي هو كمال وخير منه اي من ذلك الوجه هذه ماهية اللذة وما يقابلها ماهية الالم
وبه يعرف فائدة القيود المذكورة في مقابلها وزعم محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة
رفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية وسبب هذا الظن وضع مفهومها الالم انما يحصل بالانفصال

[illegible] بالادراك
اللذة لا يحصل الا بالادراك
فالادراك المقدم م

عن الصدق فاذا استغرب الكيفية لم يحصل الانفعال ولم يحصل السعد فلم يحصل اللذة
فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الطبيعية ظن ان اللذة بعينها هي ذلك الانفعال
وهذا باطل فانه اذا اوقع نظر الانسان على وجه مليح يلتذ بالنظر اليه مع انه لم يكن له شعور
بذلك الوجه قبل حتى يجعل تلك اللذة حاصلة عن الم الشوق اليه وكذلك يحصل للانسان
بالوقوف على مسئلة لذة عظيمة من غير حصور سابق حتى يجعل تلك اللذة رفع الم الشوق
اليه وكذلك قد يحصل للانسان لذة عظيمة بالعثور على الكنز بلا حضور سابق

خلاصة

الخامس في الصحة والمرض — المبحث الخامس في الصحة والمرض الصحة حالة
او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه اي حالة او ملكة تصدر بها
الافعال عن موضوعها غير سليمة فلا واسطة بينهما لانه عنى كون الموضوع الواحد بالنسبة
الى الفعل الواحد في الوقت الواحد بحيث يكون سليما او لا يكون فلا واسطة بين الصحة
والمرض ومن اثبت الواسطة بينهما عنى بالمرض كون الحي بحيث يختل جميع افعاله وبالصحة
كون الحي بحيث يسلم جميع افعاله وبينهما واسطة وهو كونه بحيث يسلم بعض افعاله دون بعض
او في بعض الاوقات دون بعض واما الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك مثل الغضب
والهم والغم والخجل فغنية عن البيان لان كل احد يدرك بالضرورة هذه الامور
ولم يتأت تعريفها بما هو اجلى منها فيستغنى عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة للانفعالات خاصة بالروح

الذي في القلب وتلك الانفعالات تشتد وتضعف بسبب استعداد الانفعال وضعفه
واما القسم الثالث — لما فرغ من القسم الثاني من الكيفيات شرع في القسم الثالث
منها وهو الكيفيات المختصة بالكميات اي التي تعرض للكميات بالذات اولا وبواسطة الكميات
لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون عارضة للكميات وحدها اي من غير ان يتركب مع
غيرها واما ان يكون عارضة للكميات لا وحدها بل يكون مركبة عنها وعن غيرها اما الكيفيات العارضة
للكميات وحدها فاما ان يكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء
والشكل والاستقامة هي كون الخط بحيث ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على
جميع الاوضاع كالاجزاء المفروضة للقوس فانه اذا جعل مقعر احد القوسين في محدب الاخر
ينطبق احدهما على الاخر واما غير هذا الوضع فلا ينطبق والاستدارة كون السطح بحيث
يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه
والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم واما ان يكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية
والفردية وهي كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة والزوجية وهو كون
العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة التي يعدها الاثنان والستة التي يعدها الثلثة والاثنان
واما الكيفيات التي يكون مركبة عنها وعن غيرها كالخلقة المركبة من الشكل واللون — والقسم
لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع في القسم الرابع منها وهو الكيفيات الاستعدادية
وهي الاستعدادات المنوعة من طرفي النقيض اي للانفعال واللاانفعال واللاقبول

والاكثر بخلاف بان يكون بحيث لا ينطبق احد اجزائه المفروضة على جميع الاوضاع م

والعقول فان كان استعدادا اشد نحو الانفعال والاستعداد يسمى ضعفا ولا قوة كالليّن والممراضية الفصل الرابع في الاعراض النسبية اه لما فرغ من الفصل الثالث في الكيف شرع في الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي السبع الباقية وهي الاين والاضافة ومتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل وذكر في هذا الفصل ثلثة مباحث الاول في ثلثها والثاني في الاين والثالث في الاضافة المبحث الاول في ثلثة الاعراض النسبية اي وجودها انكر ثلثة الاعراض النسبية جمهور المتكلمين وقالوا الاعراض النسبية لا وجود لها في الخارج الا الاين واحتجوا على ان الاعراض النسبية ليست بموجودة في الخارج بانها لو وجدت الاعراض النسبية في الخارج لو جدت في محالها وحصولها في محالها نسبة بينها وبين محالها وتلك النسبة ايضا في المحل وكانت امرا غير ذاتها وذلك النسبة ايضا حاصل في المحل ويكون حصوله في المحل زايدا عليه ويلزم التسلسل اعلم ان هذه المقولات السبع لو كانت حصولها في المحل زايدا لما كانت انواعا لجنس عال ولم يكن اجناسا عالية لكون الاجناس العالية من الاعراض ثلثة كم وكيف ونسبة والسبع الباقية انواع مندرجة تحت النسبة ومن جعل السبع اجناسا عالية لم يعن بها ما يدخل النسبة في ذاتها بل ما يعرض النسبة لها الا الاضافة فان مفهومها النسبة ومن ذهب تكرار النسبة واحتج الحكماء على ان الاعراض النسبية موجودة في الاعيان بان الاعراض النسبية لو لم تكن متحققة ولا فرض ولا اعتبار معنى كون السماء فوق الارض امر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد فهو اذن

من الى

من الى رحاب وليس ابدا اما لانها تحصل بعدما لم تكن فان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا يكون عدمية والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال فالفوقية امر ثبوتي وليس هي ذات الجسم لان ذات الجسم من حيث هي غير معقولة بالقياس الى الغير والفوق من حيث هو فوق معقول بالقياس الى الغير ونقض احتجاج الحكماء بالفناء والمضي ونقض بعض اصحاب الحكماء لو كان صحيحا يلزم ان يكون الفناء والمضي عرضين موجودين في الاعيان واللازم باطل والا يلزم ان يكون وصف الفناء والمضي عرضا حقيقيا قائما بالفاني والماضي حال عدمهما فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال اما الملازمة فلان الحكم على الامس بانه فان وماض سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد فهو اذن من الى رحاب وليس ابدا لان العدم لانها حصلا بعد ما لم يكونا فان الامس قد لا يكون فانيا وماضيا ثم يصير فانيا وماضيا فالفناء والمضي ثبوتيان وليسا نفس اليوم لعدم تحققهما عند تحقق ذلك اليوم فهما عرضان موجودان واعلم ان كون الشيء علة لكون فلك السماء ساكن كونه فرضيا فان كون السماء ربما يعرض بل العقلي هو الذي يجب ان يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء ككون فلك السماء واما الفرضي فهو الذي يعرضه العارض وان كان هي لا والذي يسمى الفرضي والعقلي ويجب ان يفهم كل واحد منهما لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط المبحث الثاني في الاين المبحث الثاني في الاين وهو الاين حصول الجسم في المكان المخصوص

الذان حصلا بعد العدم لا يكونا عدميين والا لكان نفي النفي منفيا في الفناء والمضي

انما هو سطح الجسم اي المكان الذي هو فيه فان سطحه اما المكان من لوازمه لا انه نفس
السطح اي المكان ويسمي المتكلمون الاين كونا وقالوا حصول الجوهر في حيز عقيب حصوله
في مكان واحد سكون وحصول الجوهر في حيز بعد ما كان في حيز آخر حركة فحصول الجوهر اول حدوثه
لا حركة ولا سكون خارج عن حديهما وهذا الحد للحركة والسكون مبني على القول بالجوهر
الفرد وسائر الامات وسائر الحركات للافراد الغير للتجزئة وقال الحكماء الحركة كمال
اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وبيان هذا الحد ان الحركة ممكن الحصول للجسم فيكون
حصول الحركة للجسم كمالا له لان كمال الشي ما يكون فيه بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك
تسايره سائر الكمالات من هذه الجهة ويفارق الحركة غيرها من الكمالات من حيث ان
حقيقة الحركة ليست الا التادي الى الغير والتهاته وما كان كذلك فله خاصيتان احديهما انه لابد
هناك من مطلوب متوجه اليه ممكن الحصول ليكون التادي تاديا اليه فيكون حصول ذلك
الغير المتادى اليه كمالا ثانيا وثانيهما ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه بقي منه شي بالقوة
فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصد لانه اذا وصل الى المقصد كان حصولا
لا توجها وما دام كذلك فقد بقي منه شي بالقوة فالحركة حال حصولها بالفعل يتعلق بقوتين
احديهما قوة الباقي من الحركة والثانية قوة الغير المتادى اليه وكل من الحركة وذلك الامر
المتادى اليه كمال الا ان الحركة كمال اول وذلك الغير المتادى اليه كمال ثان وعند الحركة

امر

والحركة

بالتحريك

بالفعل

بالفعل كما الكمالين بالقوة اما الكمال الثاني فظاهر واما الكمال الاول الذي هو الحركة فلان
الحركة حال حصولها بالفعل لم يحصل بحسبها شي منهما بالقوة واما فقد يقوله من جهة ما
هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اول لما هو بالقوة من كل جهة فانها ليست كمالا اول له
من حيث هو بالفعل بل كمال لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واحترز به عن الصورة
النوعية فانها كمال للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد فيكون الصورة النوعية كمالا اول
لما هو بالقوة لكن لا يكون كمالا اول من الجهة التي بها بالقوة فان الصورة النوعية ليست بكمال
اول لما هو بالقوة من هذه الجهة الخاصة بل يكون الصورة النوعية كمالا اول له مطلقا سواء
من جهة انه بالقوة او من جهة انه بالفعل قال المص وحاصل هذا الحد قريب مما قاله
قدماء الفلاسفة وهو ان الحركة خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وبيان
هذا الحد ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل الوجه والا لكان وجوده وكونه
وكونه بالقوة ايضا فيكون القوة حاصلة وهي حاصلة هف بل يجب ان يكون بالفعل من
كل وجه او من بعض الوجوه وكلاهما بالقوة فاما ان يكون خروجه الى الفعل دفعة وهو المسمى
بالكون او على التدريج وهو الحركة فالحركة هي الحصول او الحدوث او الخروج الى الفعل يسيرا يسيرا
او على التدريج لا دفعة وهي هذا المعنى يقارب ما ذكروه وقد طعن ارسطو في هذا التعريف
فقال لا يمكن تعريف يسيرا يسيرا او على التدريج الا بالزمان المعرف بالحركة فيلزم الدور

بالقوة حم

المعرفة بالآن

ومولنا لا دفعة لا لمكن تعريفه الا بالدفعة المعرف بالزمان المعرف بالحركة مسلم لكن والحاصل
الامام بان تصور بهيئة الدفعة والتدريج اوليا ولذلك فانه حاصل لمن لم يحط بما له شيء
من مباحث الحكماء من الان والزمان فاندفع الدور وفيه نظر فان كون هيئة الدفعة
وهيئة التدريج اوليا هوله وذلك قد يكون في الكم الخ ابوا اعلم ان المراد بقولهم ان مقولة
كذا تقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع
لتلك المقولة الى صنف اخر من ذلك النوع وليس المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها
الحركة ان المقولة موضوع حقيقي للحركة ولا ان المقولة بتوسطها تحصل الحركة للجوهر على معنى
ان الحركة تعرض اولا بالمقولة وبتوسطها يعرض للجوهر ولا ان المقولة جنس للحركة اذا تحقق ذلك
فنقول المقولات التي تقع فيها الحركة اربع كم وكيف واين ووضع والحركة في الكم تقع على انحاء
احدها التخلخل والتكاثف والاخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ازدياد مقدار الجسم من غير
ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو انتقاص مقدار الجسم من غير فصل جزء منه اما جواز وقوع
التخلخل والتكاثف فلان الهيولى لا تكون لها في نفسها مقدار لان حصول المقدار لها
بسبب مقارنة الصورة فيجوز ان لا تختص لذاتها بالمقدار دون ما هو اكبر واصغر منه فيجوز
ان تخلع مقدارا اصغر وتلبس اكبر او بالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف
وجهان احدهما دخول الماء في القارورة المكبوبة في الماء بيان ذلك ان القارورة

اذا

اذا امتص منها مكب على الماء يدخل الماء فيها ودخول الماء فيها لا يتصور الا بوجهين احدهما
ان القارورة اذا امتص خرج منها الهواء وبقي اذ كان الهواء الخارج حالها فيدخل فيها
الماء عند الكب لكان الهواء الباقي فيها بعد المص زاد مقداره بسبب المص ليشغل المكان
وتكاثف بتبرد الماء او بطبعه عند صعود الماء يرجع الى حجمه الطبيعي والاول مع امتناع الخلاء
يستلزم التخلخل والتكاثف والوجه الثاني الآنية عند الغليان تنكسر ان لم تكن الآنية
اذا مليئت ماء وسدت راسها واغليت فعند الغليان ينصدع والانصداع لا يتصور الا من
ثلثة وجوه احدها بسبب حركة ما هو فيها الى خارج والثاني بسبب حركة ما هو خارج عنها الى داخلها
بسبب ازدياد مقدار ما فيها والاولان محالان اما الاول فلان تلك الحركة ان كانت الى
جهة واحدة لزم الانصداع من تلك الجهة وان كانت الى جهات
لزم صدور الافعال المتخالفة عن الطبيعة الواحدة واما الثاني فلانه فيها يمتنع ان يدخل فيها
ما هو خارج عنها الى داخل واما النمو فهو ازدياد مقدار الجسم بسبب ضم جسم اخر اليه احدث
فيها منفذ ودخل فيها واشتبه بطبيعته زيادة في جميع الاقطار على تناسب طبيعي والذبول
مقابله وهو انتقاص مقدار الجسم في الاقطار الثلثة بسبب انفصال بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول
ظ لا حاجة الى دليل لبيان عليهما ووقوع الحركة في الكيف للاستحالة كاسوداد العنب وتسخن الماء
فان الماء البارد صار حارا بالتدريج والماء الحار صار باردا بالتدريج والحركة

الطبيعة

بول

المحسوسة

والحركة في الكيف تسمى الاستحالة لا يقال لا نم ان الماء البارد اذا صار حارا يكون [illegible]
هذا النوع من الحركة حتى يلزم ان يكون حركة في الكيف وانما يكون حركة في الكيف لو لم يكن
ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز فانهم يقولون
الاجسام لا يوجد فيها شيء من العناصر بسائط صرفا بل كل جسم مختلط من جميع الطبائع الا انه (مختلط)
يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه جسم من جنس ما كان مغلوبا فيه يظهر ذلك المغلوب
من الكمون الى البروز ويقاوم الغالب ويخالطه فيحس المجموع احساسا لا يمكن التمييز بين
احادهما فيحصل هناك امر من الحرارة والبرودة لانا نقول الجزم ببطلان القول بالكمون
والبروز حاصل فان الحس يكذبهما لان الماء لو كان فيه اجزاء نارية فاذا لاقته البشرة لا
اما ان يصل الى تلك الاجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلان
البشرة لو وصلت اليها لوجب ان تحس بحرها كالحسها اذا صار الماء حارا والحس يكذبه
واما الثاني فلان الماء لطيف يسهل تفرق اتصال بعض اجزائه عن البعض لا سيما في بعض
اتصاله بما يكون انفصاله بمقتضى طبعه فان ادخال الماء في النار دفع طبيعي فان قيل (يلزم ان) (اتصال الماء)
ان الحرارة في الماء الحار ليست على سبيل الكمون ولا على سبيل البروز بل تسخن الماء بسبب ما فيها من النار (ملبسي)
نفوذ اجزاء نارية فيه من النار التي ورد له اجيب بان الحكم مثلا لو كان حرارته بسبب ورود
الاجزاء النارية عليه من خارج لكان فيه الاجزاء المائية الظاهرة فيه مساوية للاجزاء

النارية

النارية الواردة عليه وليس كذلك فان جملا من الكبريت اذا لاقته نار يشتعل كشعلة
مصباح يصير كله نارا ويحترق والحركة في الوضع فان تبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل
التدريج كحركة الفلك وتسمى دورية فان قيل ان الفلك كل جزء منه متحرك في المكان وكلما
كان كذلك كل جزء منه متحركا في المكان فالكل منه متحرك في المكان اجيب بان الفلك لا جزء
له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهي لا تفارق امكنتها بل الجزء المماس لجزء مكان الكل
يفارق جزء مكان الكل ان كان الكل في مكان وليس مكان الجزء جزء مكان الكل
بل جزء مكان الكل جزء مكان للجزء ان كان جزء المفروض مماسا لجزء مكان الكل وذلك
لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط ملابس اذا فارق كل جزء مماس لجزء مكان
الكل جزء مكانه الذي هو جزء مكان الكل فالكل مفارق مكان نفسه لانه فرق بين قولنا
كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء وذلك لان كل جزء قد يكون وصف المجموع والمجموع لا يكون
يكون وصفا لنفسه لان للمجموع صفة خاصة مباينة لطبيعة كل واحد من الاجزاء او في الاين
كحركة الجسم من مكان الى مكان آخر فان تبدل مكان المتحرك بتلك الحركة وتسمى نقلة واما الجوهر
فلا يكون فيه الحركة لان حصول الجوهر دفعة يسمى كونا وذلك لان الجوهر اما بسيط او مركب
والجوهر البسيط يوجد دفعة ويعدم دفعة فلا يوجد بين قوة الصرفة وفعلية الصرفة كمال
متوسط لان الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص لانها ان [illegible] الاشتداد والتنقص

فلابد اما ان يبقى نوع الجوهر في وسط الاستعداد او الشيء (؟) او لا يبقى فان بقي فالنوع الطبيعة الجوهرية بل تغير عارض لما فقط فيكون هذا استحالة لا تكونا وان لم يبق نوع الجوهرية فيكون الاستعداد قد حصل جوهرا آخر فكذا في كل آن يعرض في وسط الاستعداد يحدث جوهر آخر ويبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية كما في الكميات وذلك محال في الجوهر دون الكميات اما بيان امتناعه في الجواهر فلانه غير متناهية كما في الكميات وذلك محال في الجوهر دون الكميات اما بيان امتناعه في الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة في الآنات لا يوجد شيء منها في زمان دوام لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركات واذا كان كل منها في آن فلابد من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو باطل واما بيان عدم استحالته في الكميات فلانه على تقدير ان يكون بين كل كيفيتين متعاقبتين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه لم يلزم منه محال لان ذات المتحرك هو موضوع الكميات وموضوع الكميات يجوز بقاؤه بدون الكميات بخلاف الجواهر فان الذات المتحركة هو الجوهر المتقدم او مادته وعلى التقدير بين لا يبقى زمان انعدام الجوهرين المتعاقبين فلا يكون المتحرك موجودا

وأما الجواهر

اما الجواهر المركبة فلانها تعدم بانعدام جزء منها وانعدام كل جزء منها دفعة لما مر فانعدام المركبة دفعة فلا يقع فيها الحركة ولا يقع الحركة في المقولات الخمس الباقية فانها تابعة لمعروضاتها اما المضاف فلانها طبيعة غير مستقلة بالمعقولية فهي تابعة لمعروضها فان كان معروضها قابلا للحركة كان للمضاف ايضا قابلا للحركة لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع لكان مستقلا بالمفهومية وقد فرض خلافه وكذا متى تابع لمتبوعه فان كان متبوعه يقع فيه الحركة كان متى يقع فيه الحركة تبعه واما الجدة فيتغير دفعة فلا يقع فيها الحركة واما مقولتا الفعل والانفعال فلا يتصور فيهما حركة وذلك لان فعل الشيء اذا استحال من التبرد الى التسخن فلابد اما ان يكون التبرد باقيا عند التسخن اولا والاول باطل لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ويمتنع ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثاني لان التبرد اذا لم يكن باقيا عند التسخن فاما يوجد عقيبه او بعد وقوف التبرد فبينهما زمان سكون والا يلزم تتالي الآنات

قوله ولابد لكل حركة من ستة امور الخ لابد لكل حركة من ستة امور ما منه الحركة اي المبدأ وما اليه الحركة اي المنتهى وما فيه الحركة اي المقولة التي يقع فيها الحركة كالكم والكيف والوضع والاين وما له الحركة اي المتحرك وهو الموضوع للحركة وما به الحركة اي المحرك والزمان وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها اي المتحرك فانه لو تعدد الموضوع لم يكن الحركة واحدة بالشخص

فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان ما او استحال من بياض الى سواد في زمان
ثم انتقل من ذلك المكان الاول الى ذلك المكان الثاني واستحال من البياض الى السواد لم يكن الانتقال الاول
او الاستحالة الاولى بعينه الثاني لامتناع اعادة المعدوم لان الانتقال الاول والاستحالة
الاولى انعدم بانقضاء الزمان الاول فوحدته ما هي فيه اي المقولة التي وقع فيها الحركة
لانه لو تعددت المقولة لم يتحقق الحركة واحدة بالشخص قوله اذ الواحد قد يتحرك اي حقيقي
في زمانين يعلل لاعتبار وحدة الزمان في تشخص الحركة تقريره ان المتحرك الواحد قد يتحرك
الى جهتين في زمانين في مسافة فيتعدد الحركة بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع ووحدة
ما فيه الحركة فيجب للحركة بوحدة الزمان وهو في زمان واحد تعليل لاعتبار وحدة ما فيه
الحركة في تشخص الحركة تقريره ان المتحرك الواحد في زمان واحد قد ينتقل من مكان الى مكان
وهو يكون الموضوع واحدا والزمان واحدا فلم يتحد الحركة بالشخص بسبب تعدد
ما فيه الحركة ومن الى الامور الثلاثة اي الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحد المبدأ او المنتهى
لا محالة فان وحدة المبدأ والمنتهى لازمة لوحدة الامور الثلاثة لكن وحدة كل من الثلاثة
تم كافية فان المتحرك من مبدأ واحد ينتهي الى منتهى في زمانين وبالعكس اي المنتهى
الى منتهى واحد فقد يتحرك من مبدأين في زمانين ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدده في كون
الحركة واحدة بالشخص فانه لو فرض محرك لكل منهما وقبل انقطاع حركة حرك محرك آخر كانت

قوله وقد ينتقل م

للحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك واما كانت الحركة واحدة بالشخص وتنوع الحركة بتنوع
المبدأ والمنتهى فان الصعود اي الحركة من المركز الى المحيط لمخالف الهبوط اي الحركة من المحيط
الى المركز بالنوع وكذا تنوع الحركة بتنوع ما فيه الحركة كاخذ الابيض الى الاصغر الى الاحمر
الى السواد واخذ الابيض الى الفستقية الى الخضرة الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع
والزمان ان يتنوع الزمان اما المحرك فلجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد
فالمحركات المختلفة فلم لا يفعل كل واحد منها حركة موافقة في النوع لحركة
اخرى واليه اشار بقوله لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد واما الموضوع
فلجواز اشتراك المعروضات في عارض واحد والموضوع موضوع للحركة والحركة
عارضة له فجاز ان تختلف الموضوعات بالنوع مع اتحاد الحركة بالنوع واليه
اشار بقوله او عارض اي لجواز اشتراك الموضوعات المختلفة في عارض
واما الزمان فلانه عارض للحركة ولجواز اشتراك العوارض المتنوعة في موضوع
واحد بالنوع واختلاف الحركة الطبيعي باعتبار ما وقع الحركة فيه كالنقلة والاستحالة
والنمو والوضع فانه لما كانت النقلة اي الحركة في الاين والاستحالة اي الحركة
في الكيف والنمو اي الحركة في الكم والحركة في الوضع واقعة في الاين والكيف والكم
والوضع وهي اجناس مختلفة صارت الحركة في المذكورة مختلفة بالجنس اي النقلة

لان الحركة المتصلة وان صدرت عن محركين
تتنوع بها الاتصالية فيكون واحدة
بالشخص م

معروض م

معروض م

جنس مخالف للاستحالة ونقضا والحركة ليست بتضاد المتحرك والزمان لما سبق من ان
المحرك المختلف يجوز ان يصدر منهما حركة واحدة بالشخص ومن ان الزمان لا تضاد
فيه على ما مر وفيه نقض وتوى عارض للحركة والتضاد العارض لا يقتضي تضاد المعروض
ولا التضاد دما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق فتعين ان يكون
تضادها الحركة لتضاد ما منه وما اليه اي لتضاد المبدأ والمنتهى وتضاد المبدأ
والمنتهى اما بالذات كالسواد والبياض فان بينهما تضادا بالذات
فالحركة من السواد الى البياض تضاد الحركة من البياض الى السواد وقد يكون التضاد
بين المبدأ والمنتهى بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأيهما ومنتهاهما نقطتان
متماثلتان من حيث هما نقطتان لا تضاد بينهما لكن عرض لهما التضاد من حيث
ان احدى النقطتين صارت مبدأ للحركة والاخرى صارت منتهى الحركة وانقسام
الحركة بانقسام الزمان لان الحركة الواقعة في نصف الزمان نصف الحركة الواقعة في
كلها وبانقسام المتحرك لان الحركة حالّة في المتحرك لذاته وانقسام المحل يوجب انقسام الحال
اذا كان حلوله لذاته قوله ولا بد لها من قوة توجدها اقول الحركة لا بد لها من قوة
توجدها حينها لان المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات يمتنع زواله والا لما
بطل [illegible] وتلك القوة لا بد ان تكون موجودة في المتحرك فان كانت تلك القوة

وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة في نصف المسافة نصف الحركة الواقعة في كلها م

الموجودة

الموجودة في المتحرك مستمدة من سبب خارجي لولاه لما وجدت سميت الحركة قسرية
ان وان لم تكن تلك القوة مستمدة من سبب خارجي فان كان لها شعور بما يصدر
عنها سميت تلك الحركة طبيعية وكل من الحركات الثلث النفسية والارادية والطبيعية سريعة
وبطيئة و ذلك لانه ان عرض للمحرك كيفية تشتد الحركة بسبب عروض
تلك الكيفية وتسمى تلك الكيفية سرعة فتكون الحركة سريعة وان عرض لها كيفية تضعف
الحركة بسبب عروض تلك الكيفية وتسمى تلك الكيفية بطوءا فتكون الحركة بطيئة والحركة السريعة
هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاقصر او مسافة اطول في الزمان المساوي
او الاقصر والبطيئة بالعكس اي هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول او
المسافة الاقصر في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي ولا تختلف
ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء وذلك لان السرعة والبطوء تقبلان الاشتداد
والتنقص ولا شيء من الفصول تقابل لهما فلا شيء من السرعة والبطوء بفصل
واذا لم يكن شيء منهما فصلا لم يكن اختلاف الحركة بالسرعة والبطوء موجبا لاختلاف
الماهية والبطوء ليس لتخلل السكنات لانه لو كان البطوء لاجل تخلل السكنات لكان
نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم الى حركاته الواقعة
فيه كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم على حركة الفرس الى حركة الفلك

ارادية والا اي وان لم يكن لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت تلك م

او للاطول

الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قوسا من ربع مقداره ولا شك انه ازيد من المسافة
التي قطعها القوس في ذلك الوقت بالة الصغيرة فيكون سكنات القوس في ذلك
الوقت ازيد من حركاته الغير الصغيرة فينبغي ان لا يحس بحركاته المفروزة في تلك المسافة
السكنات والواقع بخلافه وايضا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا ارتفعت الشمس
من افقها الشرقي وقع للخشبة ظل في الجانب الغربي لا يزال يتناقص الى ان تبلغ
الشمس الى غاية الارتفاع فاما ان يكون حركة الظل في الانتقاص مساوية في السرعة
لحركة الشمس في الارتفاع وهو ممتنع والا لاستوى الحركتان في المقدار او يكون حركة
الشمس خالصة عن السكنات وحركة الظل متخللة بالسكنات وهو ايضا ممتنع لانه لو جاز
ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل ولا ينتقص منه شيء لجاز ذلك في الجزء الثاني
والثالث حتى يبلغ الشمس غاية الارتفاع ولم ينتقص من الظل شيء او يكون حركة
الظل ابطأ من حركة الشمس من غير تخلل السكنات وهو المطلوب بل الموجب للبطوء
في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفي الحركة القسرية ممانعة الطبيعة وفي الحركة الارادية
ممانعة الطبيعة والمخروق كليهما وكذا في القسرية ممانعتهما فتامل والمشهور انه لابد
لكن ابطله والمشهور انه لابد وان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة
الصاعدة والهابطة زمان سكون وهو مذهب ارسطو ومذهب افلاطون

انه لا يكون ههنا زمان سكون واوضح الشيخ على المشهور بان الجسم المتحرك الى
حد ما من حدود المسافة وصوله الى ذلك الحد آنيّ اذ لو كان وصوله الى ذلك
الحد في الزمان والزمان قابل للقسمة ففي بعض ذلك الزمان لا يخلو اما ان يكون
الجسم واصلا الى ذلك الحد اولا فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول
لا المجموع وان كان الثاني فالوصول في الاخر من الزمان فزمان الوصول هو الباقي
لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلا بد وان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد
موجودا في آن الوصول لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك
الحد ولا بد تحقق العلة القريبة عند تحقق تحقق المعلول ثم ان المتحرك اذا تحرك
عن ذلك الحد ورجع عنه بعد ان كان واصلا فلا بد وان يحدث فيه ميل اخر هو
علة رجوعه عن ذلك الحد وذلك الميل يكون الواحد مخالفا للميل الاول لامتناع
اجتماع ميلين مختلفين لجسم واحد في آن واحد والا يلزم اجتماع الوصول واللاوصول
في آن واحد وح لا يخلو اما ان يكون بين الآنين زمان اولا والثاني باطل والا يلزم
تتالي الآنات فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو ممتنع فتعين الاول والجسم المتحرك المذكور
في ذلك الزمان يكون ساكنا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا متحرك عنه
فوجب زمان سكون بين الحركتين ورد بمنع امتناع اجتماع الميلين

ان يكون الميل الواحد علة قريبة للوصول اليه واللاوصول
اليه وذلك الميل الاخر كذلك في آن اللاوصول
ويكون آن اللاوصول مغايرا لآن الوصول
ح

ولمنع احتياج بيان الاثبات قوله الثالث في الاضافة أقول لما فرغ من البحث الثاني
في الاين شرع في المبحث الثالث في الاضافة المضاف يطلق بالاشتراك على
نفس الاضافة اي الامر النسبي العارض وهو المضاف الحقيقي وعلى معروض
الاضافة وحده او ليس عرضا متعلقا به وعلى المجموع الحاصل من الاضافة العارضة
والمعروض الذي يعرض له الاضافة وهو المضاف المشهور مثال الاول الابوة
والثاني الذات التي عرض لها الابوة والثالث الاب الذي هو الذات مع
وصف الابوة فالمضاف الحقيقي ماهية يكون تعقلها معقولة بالقياس الى تعقل ماهية
اخرى يكون تلك الماهية ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الماهية الاولى سواء كانت
الماهيتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل ماهية
نسبية اضافة فان النسبة التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس
الى غير ذلك لكن ذلك الغير لا يكون معقولا بالقياس اليها فتعقل النسبة فالنسبة
التي لا يوجد الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي يوجد
الطرفان فيها هي الاضافة ومن خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود
بالفعل او بالقوة اي اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل او بالقوة فلابد
وان يكون الآخر موجودا [illegible] بالقوة ومن خواص الاضافة الانعكاس

انتباه ح

الى تعقل شيء لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا بالقياس ح

فلابد وان يكون الآخر موجودا بالفعل وان كان احدهما موجودا م

الحكم

اي الحكم باضافة كل منهما الى الآخر من حيث كان مضافا اليه كما تقول الاب اب
الابن والابن ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد فاما اذا
لم يراع ذلك اي لم يضف احدهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه لم يتحقق
الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حيث انه انسان فيقال
الاب اب الانسان فحينئذ لا يلزم الانعكاس فلا يقال الانسان ابن
الاب وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق ومن خواص
الاضافة انها اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف كانت في الطرف الآخر
كذلك مثلا الابوة المطلقة بازاء البنوة المطلقة واذا حصلت الابوة
في فرد حصلت البنوة في آخر اما اذا حصل موضوع احدى الاضافتين
لم يلزم تحصيل موضوع الاخرى مثل ان يحصل موضوع الابوة ولم يحصل
موضوع البنوة ثم من الاضافة ما يتوافق في الطرفين بان يكون كل واحد من
المضافين على صفة تساوي صفة الآخر مثل التماثل والتساوي والاخوة ومنها
ما يختلف في الطرفين بان يكون كل منهما على صفة مخالفة لصفة الآخر كما
اختلاف المحدود والكون به لفظا ووضعا او اختلافا محدودا وكونه زائدا و
ناقصا ثم اتصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في الطرفين كما

كالعاشق والمعشوق اما في العاشق فهو الهيئة المدركة واما في المعشوق فهي
الهيئة التي يتعلق بها الادراك وقد يحتاج الى صفة حقيقية في احد الجانبين دون
الاخر كالعالم والمعلوم فان العالم مضاف الى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة
العلم دون اتصاف المعلوم بوصف زائد وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية
في شيء منهما كاليمين والشمال فانهما متضايفان من غير اعتبار صفة زائدة في احدهما
وقد يعرض الاضافة لجميع الموجودات اما للواجب فكالاول واما للجوهر فكالاب
واما للكم فكالعظيم والكبير والصغير واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاين
فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للمضاف
فكالاقرب والابعد واما للوضع فكالاشد انتصابا وانحناء واما للملك
فكالاكسى واما للفعل فكالاقطع والاصرم واما للانفعال فكالاشد تقطعا و
انكسارا والاضافات في تشخصها وتنوعها وجنسها وتعددها تابعة لموصوفاتها
فان كانت الموصوفات اشخاصا او انواعا او اجناسا او اعدادا كانت الاضافات
العارضة كذلك قوله فرع التقدم على الشيء اقول لما كان التقدم من انواع
الاضافات جعله فرعا على الاضافة وانه رأى اقسامها وهي خمسة الاول
التقدم بالطبع على الشيء بالطبع وهو ان يكون للمتقدم قبل المتأخر فيه لا مع

القبل

القبل فيهما مع البعد كتقدم الاب على الابن الثاني التقدم بالذات وهو كون
الشيء بحيث يحتاج اليه شيء اخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء على الكل
كتقدم الواحد على الاثنين الثالث التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر الموجب
على معلوله كتقدم الشمس على ضوئها الرابع التقدم بالرتبة وهو ان يكون
الترتيب معتبرا فيه وهذا هو المتقدم بالمكان والرتبة اما حسية كتقدم
الامام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدئ من الطرف الاول
وبالعكس اذا ابتدئ من الطرف الاخر الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم
على الجاهل والحصر استقرائي وقد اثبت بعض الافاضل قسما اخر وهو تقدم بعض
اجزاء الزمان على البعض وزعم انه مغاير لما سبق من الاقسام الخمسة وذلك
لانه ليس بالزمان اذ يستحيل ان يكون للزمان زمان اخر ولا بالذات
والطبع اذ ليس بعض اجزائه محتاجا الى البعض ولا بالعلية لذلك ولا بالرتبة
لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس في طبع اجزاء الزمان
ان يكون مقدما على البعض ولا بالشرف وهو ظاهر اقول والحق انه عائد
الى التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان لا يصح ان يكون كل من المتقدم
والمتأخر فيه في زمان غيرهما بل التقدم بالزمان ان يصح ان يكون المتقدم قبل

المتأخر ويلزمه لا يجامع المتقبل فتدامع العقد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى بعض
كذلك فيكون التقدم لبعضها على بعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على
المتقدم بل بزمان هو نفس المتقدم والتحقيق ان يكون تقدم بعض اجزاء
الزمان على البعض بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة اذا ابتدأ
من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل وليس في باقي المقولات
زيادة بحث فاقتصر المصنف على المباحث التي ذكرها وختم الكلام في الاعراض
قوله الباب الثالث في الجواهر اقول لما فرغ من الباب الثاني في الاعراض
شرع في الباب الثالث في الجواهر وقد عرفت معنى الجوهر في الفصل الاول
من الباب الاول قال الحكماء الجواهر منحصرة في خمسة الهيولى والصورة والجسم
والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى
او حالا في جوهر آخر وهو الصورة او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم او لا يكون
كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق والمفارق اما
ان يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو العقل
وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة فهو الجسم او لا يقبل
القسمة فهو الجوهر الفرد [illegible] عند الاشاعرة واما عند المعتزلة ان قبل الجوهر القسمة

في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فقط فهو السطح والا فهو الجسم ولا اختلاف بينهم في الحقيقة
بل في التسمية ومباحث الثالث تنحصر في فصلين الاول في مباحث الاجسام الثاني
المفارقات قوله الاول في الاجسام اقول الفصل الاول في مباحث الاجسام
وهي خمسة الاول في تعريف الجسم الثاني في اجزائه الثالث في اقسامه الرابع في حدوثه الخامس
في تناهي الجسم المبحث الاول في تعريف الجسم اعلم ان التصديق بوجود الجسم لا يفتقر الى نظر لان الجسم غير
في ذاته محسوس بل لانه بالحس ادراك النفس بعض اعراضه كسطحه من مقولة الكم ولونه من
مقولة الكيف ثم ان الحس لما ادى الى العقل ذلك حكم العقل بوجود الجسم حكما ضروريا غير
مفتقر الى نظر وترتيب مقدمات فالجسم محسوس من جهة اعراضه المذكورة معقول من جهة
ذاته فليس الجسم المحسوس صرفا بل الحس معاون للعقل في حكمه الضروري بوجود الجسم
وليس كل ما يحكم العقل به حكما ضروريا يشترط فيه ان يكون ماخوذا من الحس من جميع الوجوه
بل منه كذلك ومنه ما لا يؤخذ من الحس اصلا ومنه ما يؤخذ من الحس من بعض الوجوه
فالعلم بوجود الجسم من قبيل الثالث فان الحس ادى الى العقل تصور سطوح والوان
محسوسة لما ادى اليه ذلك حكم العقل بعد ذلك بوجود الجسم حكما ضروريا وان كان حكم العقل
متوقفا على ذلك الادراك الحسي واما تعريفه فالحد المرضي للجسم عند جمهور المتأخرين ان الجسم
هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة اي الطول والعرض والعمق المتقاطعة على الزوايا القائمة

هذا حد رسمي للجسم لا حد ذاتي سواء جعل الجوهر جنسا للجواهر او لازما لها لان القابل للابعاد
الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات والزاوية
القائمة هي احدى الزوايا الحادثة من قيام خط مستقيم على خط مستقيم على وجه يكون
عمودا عليه اي لا يميل فيه الى احد الجانبين هكذا فان مال الخط القائم الى احد
الجانبين فالزاوية التي من الجانب الذي مال اليه حادة ومن الجانب الذي مال عنه منفرجة
هكذا والمراد بكونه قابلا كونه يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة لا ان الابعاد
الثلثة لان الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل اي يمكن ان يفرض فيه بعد اخر مقاطع للاول
على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث وهو ايضا مقاطع لهما على زوايا قائمة انما
قيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة
ولكن لا يتقاطع على زوايا قائمة فلو لم يقيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة
لما كان القابل لها خاصة بالجسم لمشاركة السطح للجسم فيه فان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن
لا يتقاطع على زوايا قائمة ~~ولا يتقاطع فيه سوى بعدين~~ فقط بل يتقاطع فيه وانما على
الزوايا ابعاد ثلثة واكثرها على زوايا غير قائمة هكذا واما على زوايا قائمة
فلا يتقاطع فيه سوى بعدين فقط هكذا فالابعاد الثلثة المتقاطعة
على زوايا قائمة خاصة بالجسم ويسمى البعد المذكور لاخراج السطح فان السطح عرض لكنه

ثم يفرض فيه بعد م

اي المتقاطع على زوايا قائمة

التعريف

التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجة الى قيد اخر لخروجه بالقيد المذكور اما هو لاحق لان
ان يكون القابل للابعاد الثلثة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له فان قيل
هذا التعريف للجسم الطبيعي والقيد المذكور لا يكون خاصة له لان الجسم التعليمي مشاركه فيه اجيب بان
الخاصة هو قوله القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه
فان القابل للابعاد الثلثة يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه والجسم التعليمي لا يكون الابعاد
الابعاد الثلثة خارجة عنه بل مقومة له وقد مر ان المراد بالقابل للابعاد الثلثة ما يمكن
ان يفرض فيه الابعاد الثلثة وقيد هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون
الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل وما لا يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل كالافلاك
وما لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم ان بعض الفضلاء جعل هذا
التعريف حدا تاما للجسم واعترض عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته بل ثبت عدم جنسيته
لما سيأتي وقد وضع مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم والقابل للابعاد
الثلثة ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر لان جزء الجوهر جوهر واذا لم يكن جزء الجوهر لم يكن
فصلا وقد جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا وان كان القابل جوهرا
والغرض ان الجوهر جنس للجواهر يلازم دخول الجنس فيه فيستدعي فصلا ويلزم التسلسل وهو ممتنع
لانه يسري في الامور الموجودة المترتبة الى غير النهاية وهذا اعلم ان الجوهر لا يمكن ان يكون جنسا

للجواهر لانه لو كان الجوهر جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوع جوهر اعم ان جزء
الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا في طبيعة الفصل ويحتاج الفصل الى فصل هو جوهر ويلزم
التسلسل وفيه نظر فان القابل الذي هو الفصل يكون جوهرا على ان الجوهر صادق عليه
ولا يلزم ان يكون الجوهر جنسا له لجواز ان يكون عرضا عاما له فان جنس النوع صادق
على فصل النوع صدق العرض العام لا صدق الجنس ولا يلزم التسلسل وهذا اعلم جواب الدليل
الذي ذكر على ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر ومن يقول ان الجوهر جنس للجواهر
يريد ان الجوهر جنس للجواهر النوعية لا لها ولفصولها كما هو حال كل جنس بالنسبة الى نوعه
فانه يكون جنسا للنوع عرضا عاما لفصله قال الامام على هذا التعريف شكوك الاول
انه تعريف للشيء بما هو اخفى منه لان كل عاقل يعلم في كل واحد من الاجسام التي عنده
كونه جسما وهذا الاجزاء من العبارات وان كان لا يخطر بباله الاولى وفضلا عن تصور
العالمة على الوجه الذي ذكروه فان ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا بالفكر
والثاني اذا علمنا الجسم ما يكون كذا فان كان المعنى ان المراد من لفظ الجسم كذا لم يعرف منه
ان الجسم الذي عندنا هل هو كذا وحاصله يرجع الى تفسير اللفظ وان كان المراد ان الحقيقة المشار اليها
بالتي عنده موصوفة بهذه الصفة فكان ذلك دعوى ولا بد في اثباتها من دليل اقامي
الثالث ان هذه الدعوى لا يمكن اثباتها الا بعد تصور المحكوم عليه فنقول الجسم ما يمكن ان نفرض

الابعاد الثلاثة فيه متوقف على تصور الجسم فلو استفدنا تصور الجسم منه لزم الدور لا يقال
الجسم متصور لذاته ابتداء وهذا التعريف يفيد كمال التصور لانا نقول هذا التعريف
رسم وانه لا يفيد كمال التصور الثاني ان الجسم عندكم مركب من الهيولى والصورة
ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان الصورة هي الجزء الذي
يكون به الشيء بالفعل فلو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان الشيء الواحد مبدأ
للقبول والفعل وذلك محال واذا لم يكن للصورة جزء مما هو قابل للابعاد الثلاثة حتى
هو قابل لها لم يكن القابل للابعاد الا الهيولى فيكون الحد الذي ذكرتموه متناولا
للجسم التعليمي بل للهيولى فقط فانه لا غاية الباب ان يقال الهيولى لا تقبل الابعاد الا بعد قبول
الصورة اولا لكن فرق بين الهيولى بشرط الجسمية وبين مجموع الهيولى مع الجسمية فالقابل
هو الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها لا مجموع الهيولى والصورة ولكن الهيولى بشرط
حصول الجسمية فيها ليست الا الهيولى فظهر ان التعريف الذي ذكرتموه لا ينطبق على مذهبكم
الا على الهيولى ثم قال الامام وقد تكلف الاجوبة عن هذه الشكوك لكن الاولى ان يقال بانه يكن
الجسم متصور تصورا اوليا لان كل احد يعلم بالضرورة ان الجسم الكثيف الذي عنده كونه متحيزا
جسما وليس ابنيه وبين ما ليس كذلك وقد عرفت ان ما كان كذلك لا يستعمل بعده
وقد اجيب عن الاول بانه انما يكون تعريفا بالاخفى لو تصور الجسم في نفسه بحده الكلم

وليس كذلك فانه قد يتصور هذه الخاصة من لا يمكنه ان يدعيها ويوضحها وعن الثاني
المراد ان حقيقته هو كذا اي ان يكون المذكور معرفا للجسم ولا نم انه يكون دعوى فان ذكر
المعرف عند التعريف يجعل الذهن منه الى المعرف الا ان تحرس المعرف ليكون ذكر دعوى
وعن الثالث بانا لا نم انه لا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد وقوله لان الصورة
هي الجزء الذي يكون به الشي بالفعل فلو كان مع ذلك جزء من القابل لكان الشي الواحد
مبدا للقبول والفعل قلنا لا يلزم من كونه جزء للقابل ان يكون الشي الواحد مبدا للقبول
والفعل بل يكون مبدا القبول المجموع من الصورة والهيولى ومبدا الفعل هو الصورة وحدها
ولا محذور فيه ولئن سلم انه يلزم ان يكون الشي الواحد مبدا للقبول والفعل لكن لا نم
انه ممتنع وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن فيه تعدد وهو ممنوع فان الصورة لها وجود ومهية ولمهيتها مقومات صح
ركبها من الجنس والفصل على تقدير ان يكون الجوهر جنسا للانواع المندرجة تحته ولئن سلم ان
الجوهر ليس جنسا لها فلا يكون لمهيتها مقومات لكن يكون لها امكان وجود ووجوب وجود والشي
الواحد يجوز ان يكون مبدا القبول والفعل باعتبار ما فيه من التعدد وقالت المعتزلة الجسم هو
الطويل العريض العميق اي الجسم ما يتاتى ان يفرض فيه طول وعرض وعمق وقال بعض اصحابنا
ممن اتبعه كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى الجسم هو المركب من جزئين فصاعدا قال الامام
لا نسلم ان ضعيف الجسم الطبيعي ما ذكره المعتزلة لان كل عاقل يعلم في كل واحد من الاجسام

المساحة

المساحة كونه ذا حجم ومقدار وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا الثلث
والعرض على الوجه المذكور والطول والعمق والجزء الذي لا يتجزى فان ذلك من التصورات
الغامضة التي لا تحصل الا للافراد **قوله** الثاني اجزاؤه **اقول** المبحث الثاني اجزاء الجسم
يقال لكل جسم اما مؤلف من اجسام مختلفة الطبايع كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا واما
مفرد ولا شك ان الجسم المفرد اي الجسم الذي هو بسيط الطبع اي ليس فيه تركيب قوى وطبايع
كالماء قابل للقسمة فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا يكون
وعلى كل من التقديرين اما ان الانقسامات متناهية او غير متناهية فهذه اربع احتمالات
احدها كون الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء متناهية صغار لا تنقسم اصلا اي لا كسرا ولا قطعا
ولا وهما ولا فرضا وهو مذهب جمهور المتكلمين وقيل لا تنقسم فعلا ولكن تنقسم فرضا
ووهما وهو مذهب طائفة من القدماء وثانيها كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية
صغار لا تنقسم اصلا وهو ما ارتضيه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه
غير متالف من اجزاء بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية
وهو ما اختاره محمد الشهرستاني ورابعها كونه غير متالف من اجزاء بل هو متصل في نفسه
كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه الحكماء واحتج المتكلمين
على الجزء الاول من مذهبهم وهو ان الجسم الذي هو بسيط الطبع مؤلف من اجزاء بالفعل

من وجوه الاول ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان
واحدا لقامت به وحدة به واتصف الوحدة بانقسام الجسم لان انقسام المحل يقتضي انقسام
الحال وللقائل ان يقول الوحدة من الامور الاعتبارية ليست بموجودة في الاعيان حتى
يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به والجسم لم يكن فيه انقسام بالفعل والوحدة
قائمة به من حيث هو متصل لا انقسام فيه فاذا انقسم بالفعل ترتفع الوحدة اي يبطل
ولا نسلم ايضا ان كل ما هو قابل للقسمة تتميز مقاطع اجزائه بخواص مختلفة فان كل جزء يمكن
فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصة غير حاصلة في الجزء الاخر فان مقطع النصف موصوف
بالنصفية ولا يتصف بالنصفية الا هو وكذا مقطع الثلث والربع واذا كان لكل واحد
من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل وعند الحكماء ان الاختلاف بالخواص المختلفة يوجب
حصول الانفكاك بالفعل لزم ان يكون الجسم منقسما بالفعل متعددا بعدد تلك
الخواص وللقائل ان يقول ان ما هو قابل للقسمة عند فرض القسمة يستتبع خواص فرضية
ونظائر للخواص اللازمة من الفرض لا يستدعي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض
الثالث اذا فرض جسم حتى صار جسمين فهوية الجسمين المتصلين بالقسمة ان كانت
حاصلة قبل القسمة بعد كان الجسمان موجودين بالفعل قبل القسمة فيلزم تركب الجسم
من اجزائه بالفعل وهو المطلوب قوله والا اي وان لم يكن هوية الجسمين المتصلين ما

خواص

بالفعل

بالفعل حاصلة قبل القسمة فبالقسمة بطل ذلك الجسم الواحد وحدث ما لم
يكن هوية ان فيكون القسمة اعداما للجسم الاول واحداثا للجسمين الاخرين فعلى هذا
لو طارت البعوضة ووقعت على البحر المحيط وشقت براس ابرتها جزءا من سطح ماء
البحر المحيط اعدمت البحر الاول واحدثت بحرين اخرين لانه متى يفرق الاتصال
في موضع شق الابرة يعدم في ذلك المقدار ومتى فني ذلك المقدار فقد فني ما كان
متصلا به ويلزم جدا الماء الجزء واده لا لج وللقائل ان يقول لا امتناع في رفع الاتصال
وحدوث الاتصال بالقسمة بل رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة امر محسوس
قوله فثبت ان كل جسم ليس بواحد بنفسه بل هو مركب من اجزاء حاصلة بالفعل بل ولقائل
ان يقول اذا كان الوجوه المذكورة مزيفة لم يثبت ان الجسم ليس بواحد في نفسه ولانه
مركب من اجزاء حاصلة بالفعل قوله وتلك الاجزاء لا تنقسم اراد اثبات الجزء الذي
من مذهب المتكلمين وهو ان الاجزاء التي يتالف منها الجسم لا تنقسم بيانه من وجوه
الاول ان تلك الاجزاء لا تنقسم لانها لو كانت منقسمة لكانت ذات اجزاء اخر بالفعل
لما مر من الوجوه فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو مذهب النظام
وكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل محال لوجهين الاول ان كل عدد متناهيا
كان او غيره فالواحد موجود فيه فاذا كان الجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية يمكننا ان ناخذ احادا م

مسامته من تلك الاجزاء مما خذ ثمانية اجزاء من الاجزاء التي لا تناهي لها ونضم بعضها
الى البعض فلا يخلو اما ان يزداد الحجم بازديادها او لا فان لم يزدد اصلا فلا يوجد التداخل
الاجزاء وهو مع معنى الاول وح يمكن ان نضم الاجزاء الثمانية بعضها الى البعض بحيث
يحصل في كل جهة حجم فيحصل جسم متناهي الاجزاء فاذا كان كذلك وح يكون نسبة حجم الجسم المؤلف
من ثمانية اجزاء الى حجم سائر الاجسام المتناهي العدد المؤلف من اجزاء غير متناهية كنسبة
متناهي العدد الى متناهي العدد ويكون نسبة حجم المؤلف الى حجم المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد
لان ازدياد الحجم انما يكون بحسب ازدياد التأليف والنظم والا لم يكن التأليف مفيدا لمقدار فلو كان حجم متناهي
العدد مركبا من اجزاء غير متناهية لكان نسبة الاحاد التي هي متناهية الى احاد الجسم المؤلف
من احاد متناهية الى الاحاد التي هي غير متناهية اي احاد الجسم الذي احاده غير متناهية
نسبة متناه الى متناه لان نسبة الاحاد كنسبة الحجم الى الحجم هف الثاني انه لو تركب الجسم من
اجزاء لا تتجزى بالفعل غير متناهية لامتنع قطع المسافة المتناهية بالحركة واللازم ظاهر البطلان
فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية بالفعل لتوقف قطع
المسافة المتناهية على قطع اجزائها وقطع اجزائها كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله فيكون
قطع جميع اجزاء المسافة المتناهية في زمان غير متناه فيجب ان لا ينقطع تلك المسافة اصلا
الثالث ان النقطة موجودة بالاتفاق اما عند المتكلمين فلان النقطة هي الجزء موجود

بحسب ازدياده

الى الاحاد

واما

واما عند الحكماء فلانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود والنقطة لا تقبل القسمة
فان كانت جوهرا كما هو عند المتكلم فهو المطلوب ح وجد جوهر ذو وضع لا
يقبل القسمة وان كانت النقطة عرضا كما هو عند الحكماء لم ينقسم محلها لانه لو انقسم محلها لا
لو انقسم محلها لانقسمت بانقسام محلها لان الحال في المنقسم لا بد وان ينقسم واذا
لم ينقسم محل النقطة يلزم المطلوب لان محل النقطة ذو وضع غير منقسم فان كان جوهرا
يلزم المطلوب لان محل وضع غير منقسم وهو المطلوب وان كان عرضا لا بد وان ينتهي الى جوهر
ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب ولقائل ان يقول ان النقطة عرض ومحلها الخط وهو منقسم والحال
محلها لا يقتضي انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلوله في المحل من
حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله في المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام
المحل انقسامه والنقطة حالة في الخط من حيث انه لا ينقسم لان النقطة انما تحل في الخط
من حيث التناهي والانقطاع والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم فلا يلزم
من انقسام الخط انقسام النقطة الرابع ان الحركة الحاضرة موجودة اي الحركة لها وجود
في الحال وذلك لان الحركة موجودة غير قارة فلو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود
اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة لانها لو كانت
منقسمة يسبق احد جزئيها على الاخر ما لوجوب فلا يكون كل الحاضر حاضرا هف واذا

واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة لم يعلم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة والا يلزم من
انقسام ما فيه الحركة الحاضرة انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في
الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى
وهو المطلوب ولقائل ان يقول الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من عدم الحركة في الحال
عدمها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم ان الماضي والمستقبل
معدومان مطلقا بل يكونان معدومين في الحال ولا يلزم من الحال العدم مطلقا
قال المص بعد ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة ولقائل ان يقول لما ثبت ضعف
الوجوه الدالة على ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لم يثبت ابطال الحركة الحاضرة موجودة
لان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لان الحال هي نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس
بزمان وما ليس بزمان لا يقع فيه حركة لان كل حركة في زمان لانا نقول لو لم يكن الحركة
الحاضرة موجودة يلزم ان لا يكون للحركة وجود اصلا لان الماضي هو الذي كان موجودا
في زمان حاضر والمستقبل هو الذي سيوقع صيرورته حاضرا او ما امتنع حضوره لا يكون
ماضيا ولا مستقبلا فاذا لم يكن لها وجود في الحال امتنع وجودها مطلقا ولقائل
ان يقول الحال مشترك بين الماضي والمستقبل وليس بزمان وكذلك سائر الحدود
المشتركة للمقادير الاخر ليست باجزائها اذ لو كانت الحدود المشتركة اجزاء للمقادير

من المسافة م

العدم في م

ونهاية الماضي وبداية المستقبل م

التي

الى حدود ولما كانت القسمة اما فكية او وهمية بالة الانفكاك والقسمة اما بالة انقسام
لاختلاف الاعراض فاذا الحاضرة ليست لحركة وقد فرض انها حركة وبنى عليه بيانه ولانا نم
ان الماضي هو الذي كان موجودا في الحاضر بل الماضي هو الذي كان بعضه بالقياس
الى الان قبله الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وكذا في المستقبل
ونقول الحاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن ان يتحرك الجسم فان الحركة انما يقع في زمان
وليس شيء من الزمان بحاضر لانه غير قار الذات قال واحتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد
الفصل
اقول احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول ان كل متحيز يفرض فان له جهة غير
يساره اي الوجه الذي يلاقي ما على يمينه غير الوجه الذي يلاقي ما على يساره واذا ركبنا
سطحا من جواهر فردة وجعلنا احد وجهيه محاذيا للشمس صار مضيئا والوجه الاخر
غير مضيء فالوجه المضيء منه غير الوجه المظلم فيلزم الانقسام لا يقال ذلك التغاير لتغاير
وجهيه لا للتغاير في ذات الجزء فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته لانا نقول الوجهان
ان كانا جوهرين ثبت المدعى لانه يلزم انقسام الجزء الى جوهرين وان كانا عرضين
لزم تغاير محلهما والا لزم قيام المتقابلين في محل واحد من جهة واحدة وهو محال الثاني ان نفرض
خطا مركبا من اجزاء شفع من اربعة مثلا ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت طرفه
الاخر جزءا هكذا ... وحركنا الجزئين على التبادل حركة على التوازي من اول احد الطرفين

الى ان يصل كل منهما الى آخر الخط ولا بد وان تمر كل منهما بالاخر ولا يمكن ذلك الا بعد
ان يتحاذيا وموضع التحاذي لا بد وان يكون ملتقى الاول والثالث والا لم يكونا
في الحركتين ومن وجه يلزم انقسامهما وانقسام الاول والثالث الثالث كلما قطع الجسم
السريع الحركة بحركته جزءا قطع الجسم البطيء الحركة بحركته اقل منه والا اي وان لم يقطع
البطيء بحركته اقل من جزء يلزم ان يساوي البطيء السريع في جزء ويقف في آخر فيلزم ان
يكون البطوء لاجل تخلل السكنات وقد بان فساده الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتر طاق
وكان له ظل في بعض الاوقات كان ظله من الظل ظل نصفه ويكون للاجزاء التي
[illegible] وتر نصف فينتصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام وهو المطلوب وقد بين اقليدس
ان كل خط يصح تنصيفه فالخط الذي يكون اجزاؤه وترا يصح تنصيفه فينتصف الجزء
المتوسط فيلزم الانقسام الخامس اذا فرض خط مركب من ثلثة اجزاء على احد طرفيه
جزء هكذا وتحرك الخط الى اليمين والجزء الى اليسار فان اسفل الجزء الا ما فوق
الاول متوجه لان الجزء الذي اسفل الى يمين الجزء الاول فلو اسفل الجزء الا ما فوق الثاني
يلزم ان لا يكون الجزء قد تحرك وقد فرض انه تحرك هف وان اسفل الجزء الا ما فوق
الثالث فقد قطع الجزء جزئين حين قطع ما تحته جزءا واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة
اما الزمان فلانه في نصف الزمان الذي قطع ما تحته جزءا واحدا قطع الجزء جزءا فالزمان

الذي قطع الجزء جزءا نصف ذلك الزمان واما الحركة فلان حركة الجزء مقدار جزء
نصف حركة جزء لما تحته واما المسافة فلانه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام
المسافة للتطابق السادس الجزء متشكل لانه متحيز وكل متحيز متناه وكل متناه متشكل
فالجزء متشكل وكل متشكل اما كرة او غيرها لانه ان احاط به حد واحد فهو كرة والا فغيرها
فان كان كرة فاذا انضم باجزاء اخر وقعت بينها فرج لانا نعلم بالضرورة ان الكرات المنضمة
بعضها مع بعض يقع بينها فرج ولا يقع تلك الفرج اجزاء مثل الاجزاء المنضمة بعضها
مع بعض فيقع اقل منها فيلزم الانقسام ولانه اذا وقعت بينها فرج فلا يكون ملاقاة
الاجزاء المنضمة بعضها مع بعض بالاسر فيلزم الانقسام من الملاقاة لا بالاسر وان
كان الجزء غير كرة اي يحيط به اكثر من واحد كانت في الجزء زوايا فيقسم الجزء لان كلا
[illegible] منها اقل من الجزء السابع اذا دارت الرحى فيها قطع الطوق العظيم البعيد من
مركز الرحى جزءا فالطوق الصغير القريب من المركز اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم
الجزء وهو المطلوب او يقطع جزءا تاما فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق الكبير في الحركة
والبطوء وهو محال ضرورة فانه يلزم منه ان يكون حين ما دار الطوق العظيم دورة دار
الطوق الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس او يقطع الصغير جزءا
ويسكن اخرى فيتفكك اجزاء الرحى وكذلك [illegible] والثالث اذا ثبت [illegible] منها

ودار السعيان الاخريان يلزم انقسام الجزء او ثبوت السعي في الحركة او التفكك
والاجزاء باطلان بعض الاول ثم قالوا فالجسم متصل اه اولا ثم قال الحكماء لما
كون امتناع الجسم مؤلفا من اجزاء لا يتجزى متناهية او غير متناهية لزم ان يكون الجسم
متصلا في نفسه كما هو عند الحس فان الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل امر عقلي
غير محسوس فاذا ابطل كون الاجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلا في نفس
الامر كما هو متصل في الحس لكنه ليس مما لا ينقسم بل هو يقبل الانقسام بوجه من الوجوه
اما بفك وقطع واما بوهم وفرض فاذا لم يكن ما يتألف الجسم من اجزاء لا تقبل القسمة
وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية والفرضية لا يقف
الى جزء النهاية بقبل الجسم الذي هو متصل انقساما لا نهاية لها والقابل للانقسام
ليس الاتصال لان الاتصال يعدم عند الانقسام والقابل للانقسام
يجب ان يبقى مع الانقسام لان القابل يبقى مع المقبول موصوفا بالقبول وطلب
بقاء الموصوف عند وجود الصفة فالقابل للانقسام شيء اخر غير الاتصال
والانفصال ويسمى ذلك الشيء القابل للاتصال والانفصال هيولى ومادة ويسمى
الاتصال صورة ثم قال المص واعلم ان دليل الفرضي يمنع الانقسام الفعلي
ويوجب القسمة الوهمية فان دليل المتكلمين يمنع القسمة الفعلية ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية

المقبول

[illegible]

وهو عند

وهو عند الحكماء ليس الا اثبات القسمة الوهمية ولا تناقض بين الغرضين لجواز ان لا تقسم
اجزاء الجسم فعلا وتنقسم وهما وفيه نظر قال المتكلمين زعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل
الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا ثم قال المص لا يقال القسمة الوهمية
متناهية الى جواز القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفروضة للجسم متماثلة فان القسمة
بانواعها اي الكسر والقطع والوهم والفرض تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل
واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الخارج الموافق في النوع فيصح بين كل اثنين منها
ما يصح بين اخرين فيصح بين المتباينين من الانفصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح
بين المتصلين وبالعكس اي يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتصال ما يصح بين
المتباينين فيلزم جواز القسمة الانفكاكية لانا نقول انما يلزم ذلك لو كانت الاجزاء المفروضة
متماثلة وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية فلا يلزم ان يصح
بين كل اثنين منها ما يصح بين اخرين ولئن سلم ان الاجزاء المفروضة متماثلة فيجوز ان يكون
تلك الاجزاء مختصة بسبب عارض عن الانفكاك فيكون تلك الاجزاء قابلة للانفصال بعضها
بالبعض وانفصال بعضها عن بعض ونقابل ان نقول الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة
نوعية محصلة فلا يختلف مقتضاها في الافراد فالامتداد البسيط الواحد الذي يعم وهما
لا ... كان امتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط من بسيط اخر يحاذيه فيقتضي كل

كل منهما بمقتضى الاخر ويلزم الخلو واما كون الاجزاء متصلة بسطح واحد عن الانفكاك فهو كما انه حاصل خارج عن طبيعة الامتداد ووهم لجوز ودون امتناع الانفكاك ليس الا من خارج عن طبيعة الامتداد ثم قال المص وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يزول الاتصال مع وحدة الجسم والانفصال بعدده والقابل لهما الجسم فان الاتصال والانفصال عرضان متعاقبان على الجسم فذلك الجسم في ذاته ليس متصلا ولا منفصلا حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال وللقائل ان يقول اذا ثبت ان الجسم متصل في نفسه لا يكون الاتصال اي الامتداد عرضا حالا في الجسم بل يكون الامتداد مقوما للجسم فروع الاول انه لا ينفك
اقول فرع على تركب الجسم من الهيولى والصورة فروعا اربعة الاول ان الصورة لا تنفك عن الهيولى والثاني ان الهيولى لا تنفك عن الصورة والثالث كيفية تعلق احدهما بالاخرى الرابع في اثبات الصورة النوعية الفرع الاول قالت الحكماء الصورة لا تنفك عن الهيولى بوجهين احدهما ان الصورة لا تنفك عن التناهي والشكل لان الصورة متناهية لتناهي الابعاد فلا تنفك عن التناهي وكل ما لا ينفك عن التناهي لا ينفك عن الشكل لان الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به فالتناهي يلزم ان يكون ذا شكل والصورة متناهية فهي ذات الشكل فالصورة لا تنفك عن التناهي والشكل فالموجب للتناهي والشكل ليست الجسمية العامة ولا شيئا من لوازمها اذ لو كان

الموجب

الموجب للتناهي والشكل الجسمية العامة او شيئا من لوازمها لتساوى الجزء والكل في التناهي والشكل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو كان الموجب لهما الجسمية العامة او شيئا من لوازمها لكان كل جزء من الصورة يفرض يلزمه ما يلزم الكل من التناهي والشكل فلو فرض اقل قليل من الصورة لكان الموجود منها لو فرض اكثر كثيرا منه وح لا تكون الجزئية ولا الكلية ولا العلة ولا الكثرة فيمتنع فرض الكلية والجزئية في الاصل فان وضعها بالعرض يستلزم رفعها وليس الموجب للتناهي والشكل الفاعل المباين لانه لو كان الموجب للتناهي والشكل الفاعل لا تعلقت الصورة الجسمية بالانفعال وقبول الفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفكاك بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض واللازم باطل لما مر من ان قبول الانفعال والفصل والوصل من لواحق المادة المتعلقة بها لو حصلها فالموجب للتناهي والشكل هو الحامل اي الهيولى بما فيه من الصفات التي هي استعدادات محلها فثبت ان الصورة لا تنفك عن الهيولى وثانيهما ان الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية ابدا وكل ما يقبل القسمة الوهمية يقبل القسمة الانفكاكية وكل ما يقبل القسمة الانفكاكية فله مادة على ما سبق يعرف بهذه المقدمات الثلث ان الجسمية لا تنفك عن المادة الفرع الثاني ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين احدهما ان الهيولى

واما بطلان اللازم فلانه لو تساوى جزء الصورة وكلها في التناهي والتشكل
م

لو تجردت عن الصوره ذات وضع اى بحيث يمكن الاشاره اليها وانقسمت فى
جميع الجهات كان الهيولى بالذات او بما هى الجسميه جسما ذا حجم وهو محال لانه يلزم
ان يكون للهيولى هيولى اخرى وان لم تنقسم فى جميع الجهات كانت الهيولى نقطه
ان لم تنقسم اصلا او خطا ان انقسمت فى جهه واحده وسطحا ان انقسمت فى جهتين
واللازم باطل اما النقطه فلانها لا يمكن ان يكون الاحاله فى غيرها والا لكانت جزء
لا يتجزى والهيولى لا تكون حاله فى غيرها لانها ليست نقطه واما الخط والسطح والجسم التعليمى
فلكونها متصله الذوات قابله للانفصال يكون محتاجه الى حامل فهى غير الحامل
وان تجردت الهيولى عن الصوره غير ذات وضع فاذا الحقنا الصوره تصير ذات وضع
مخصوص لانه اذا الحقنا الصوره فان لم يحصل لها وضع يلزم وجود جسم بلا وضع
وهو بديهة العقل وان حصل لها جميع الاوضاع يلزم حصول جسم الواحد فى مواضع
متعدده وهذه ايضا بديهة العقل وان حصل لها وضع ما غير معين يكون محالا
ايضا بديهة العقل فتعين ان ذات وضع مخصوص واما قلنا بامكان غيره ذلك لان
ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره فكما يمكن ذلك الوضع المخصوص امكن غيره فيرجح الجائز
من غير حاصل مرجح واما قلنا ان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره لانه لو كان ذلك
الوضع المخصوص اولى بها من غيره فالاولويه لا تخلو اما ان كانت حاصله قبل ان الحقها

(ان يصير)

(لانا نعني حصول لها معين من الاوضاع اذا الحقنا الصوره / تعين ذات وضع مخصوص)

الصوره

الصوره وهو محال لان الهيولى قبل لحوق الصوره كانت غير متعلقه بالوضع الذى
حصلت فيه مع الصوره فلا يكون هذا الوضع اولى بها من غيره او كانت الاولويه
حاصله بعد لحوق الصوره بالهيولى وهذا ايضا محال لان الهيولى تساوى نسبتها الى
جميع الاوضاع التى تقتضيها الصوره التى يلحقها فهى اذن يكون متساويه النسبه اليها
بحسب ذاتها وبحسب الصوره فلا يحصل الاولويه فثبت ان ذلك الوضع المخصوص
ليس اولى بها من غيره فحصوله لها يقتضى ترجيح الجائز بلا مرجح وهو محال وانما قلنا
ان الهيولى لو تجردت عن الصوره الجسميه لكانت موجوده بالفعل ولكانت
مستعده للصوره والواحد لا يقتضى قوه وفعلا فيكون للهيولى ما يقتضى هذه الصوره
وما يقتضى هذه وما يقتضى هذه الصوره هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى الفرع الثالث
فى كيفيه تعلق الهيولى بالصوره لما ثبت ان كلا من الهيولى والصوره لا تنفك عن الاخرى
بل لكل منهما افتقارا الى الاخرى لا على وجه يلزم الدور فالهيولى تفتقر فى بقائها ووجودها
الى الصوره لا من حيث انها هذه الصوره بل من حيث انها صوره ما لانها لو لم يكن الهيولى
مفتقره فى بقائها ووجودها الى الصوره لكان الهيولى موجوده متحيزه بدون الصوره وهو محال
لما سبق والصوره تحتاج الى الماده فى تعينها وتشكلها من حيث هى هذه الهيولى احتياج المعلول
الى العله القابله فان الهيولى عله قابله لتشخص الصوره فان تشخص الصوره وتعينها بانفعالها مع الشكل

والتناهي والشكل بسبب الهيولى من حيث هي حاملة وقابلة لها فظهر احتياج كل منهما
الى الاخرى لا على وجه الدور الغير الرابع في اثبات الصورة النوعية المادة لا تخلو عن صورة
اخرى لان المادة لو خلت عن صورة اخرى لما اختلف الاجسام في الكيفيات والامكنة والكميات
من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية والشكل والتفكك بسهولة
وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات او بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات
او امتناع قبول الشكل والتفكك وهو اللازم للفلكيات واللازم باطل لتحقق اختلاف الاجسام
في هذه الكيفيات والامكنة والكميات بيان الملازمة ان هذه الكيفيات والامكنة والكميات مختلفة
غير واحدة لنوعها فهي لا محالة تعلل بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الصورة الجسمية المشتركة في
جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل للشيء لا يكون فاعلا لما تقبله فعللها اذن
امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مغايرة للهيولى والصورة
لان المغايرة نسبتها الى جميع الاجسام على السواء ويجب ان لا يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها تعلق
بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان يكون صورا لا اعراضا
لان الجسم يستحيل ان يحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور فلو كانت المادة خالية
عن هذه الصورة لما اختلف الاجسام في هذه الصفات استحالة المعلول عند انتفاء علته واعلم
ان بناء هذه الكلمات الى اثبات الهيولى والصورة الجسمية والنوعية وامتناع انفكاك احدهما

عن الا

عن الاخرى على نفي الفاعل المختار والحق ثبوت الفاعل المختار وعلى تقدير وجود الفاعل
المختار جاز وجود كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى وجاز اختلاف الاجسام في
الكيفيات والامكنة والكميات والاوضاع من غير الصورة النوعية ومع القول بنفي الفاعل المختار
فللمعترض ان يعترض على كل من هذه المطالب اما على الوجه الاول من الوجهين اللذين
ذكرهما في بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبان يجوز انفعال الصورة الجسمية
بنفسها من غير مشاركة الهيولى بان يقبل الموجب للتناهي والشكل هو الفاعل المباين
قوله لو كان الموجب للتناهي والشكل الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال
واللازم باطل قلنا لا نم بطلان اللازم لانه يجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيولاها
فان كون الجسم قابلا للتناهي والتشكل لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل فان الاشكال
قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ولقائل ان يقول
التناهي والشكل في الاجسام لا يتصور الا باتصال بعضها بالبعض وانفصال بعضها عن البعض
والانفصال والاتصال لا يتحقق بدون الحامل واما على الوجه الثاني فللمعترض ان يجوز عدم
استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية لما مر ولقائل ان يقول الجواب
عن المنع المتقدم قد مر واما على الوجه الاول من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة
فللمعترض ان يجوز انفصال المادة المجردة وضعا معينا بشرط اقتران الصورة بها بانه ان يقال لا نم

ان الهيولى ان تجردت عن الصوره بقي ذات وضع فاذا لحقتها الصوره وصارت ذات
وضع مخصوص مع امكان غيره ترجح الجائز من غير مرجح وانما يلزم ذلك لو كان الموجب
للوضع المخصوص الهيولى فقط واما اذا كان المقتضي للوضع المعين المادة المجرده بشرط اقتران
الصوره بها بان تكون الهيولى في حال تجردها متصفه باوصاف متنافيه يقتضي احدها تخصيصها
باحد الاوضاع الممكنه بعد حصول الصوره فحينئذ لم يلزم ترجح الجائز بلا مرجح ولقائل ان يقول
الهيولى الموصوفه بتلك الاوصاف ان اختصت بوضع فهي غير مجرده وان لم تختص مع استجماع
الاوصاف الى جميع الاوضاع واحده فيلزم ترجح الجائز بلا مرجح واما على الوجه الثاني من الوجهين
الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصوره فللمعترض ان يجوز كون الواحد مبدا لكثير بعد بره
ان يقال لم لا يجوز ان يقال الهيولى مبدا للقوه والفعل على تقدير تجردها عن الصوره ويكون مع جوازه
بالفعل قابله للصوره قوله يلزم ان يكون الشي الواحد مبدا للكثير قلنا لم قلتم انه لا يجوز
ان يكون الشي الواحد مبدا لكثير وما ذكر في العلل والمعلولات في بيان عدم جوازه قد سبق
ترسعه على ان مبدا كون الهيولى بالفعل ليس نفس الهيولى بل مبدا كونها بالفعل
هو الموحد لها واما على الدليل الذي ذكر في اثبات الصوره النوعيه فللمعترض ان يطالب
الحكماء بما يوجب اختلاف الصوره النوعيه فان الاجسام كما اختلفت في الاعراض التي ذكرتموها
بعد اختلافها في الصور التي جعلتموها مبادي تلك الاعراض فلو كان اختصاص الاجسام بتلك الاعراض

يوجب

يوجب ان يكون لصور نوعيه لكان اختصاصها بتلك الصور يوجب ان يكون لصوره
اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فان قالوا اختصاص الجسم العنصري المعين
بالصوره المعينه النوعيه انما كان لان الماده قبل حدوث تلك الصوره فيها كانت موصوفه
بصوره اخرى لاجلها استعدت الماده لقبول الصوره اللاحقه واما اختصاص
الاجسام الفلكيه بصورها النوعيه لان كل فلك ماده مخالفه بالماهيه لمادة الفلك الاخر
وكل ماده لا تقبل الا الصوره التي حصلت فيها فللمعترض ان يزعم ما جعلوه موجبا لاختصاص
الجسم المعين بالصوره المعينه من الاحوال العنصريه السابقه ومن اختلاف المواد الفلكيه
سببا لاختلاف الاعراض والهيئات فيقال ان الاجسام العنصريه انما اختص كل واحد
بالكيفيه المعينه لانه كان قبل الاتصاف بتلك الكيفيه موصوفا بكيفيه اخرى لاجلها استعدت
الماده لقبول الكيفيه اللاحقه واما الاجسام الفلكيه فانما اختص كل واحد بكيفيه المعينه لان
مادته لا تقبل الا تلك الكيفيه وح يسقط الحاجه الى اثبات هذه الصوره ولقائل ان يقول
ليس للمعترض ان يطالبهم بما يوجب اختلاف الصوره النوعيه لان الصوره النوعيه
يحصل الجسم بها نوعا ويمتنع ان يحصل الجسم من غير ان يتقوم باحد هذه الصور والاعراض
المذكوره يختص بالجسم المعين بعد حصوله بالصوره النوعيه فلا تقتضي الصوره النوعيه بالعرض الاعراض
المذكوره من الاستناد الا ما هو مقارن للجسم بل يقتضي اسناده الى الفاعل المفارق

الثاني في اقسامه اقول المبحث الثالث في اقسام الجسم الاجسام اما بسائط او مركبات
وذلك لانه اما ان يكون فيها تركيب قوى وطبايع او فيها تركيب قوى وطبايع وان لم يكن
فيها تركيب قوى وطبايع فهي البسائط كالماء والهواء وان كان فيها تركيب قوى
وطبايع فهي المركبات كالنبات والحيوان والبسائط كرية الشكل والكرة جسم يحيط به
سطح واحد في داخله نقطة يكون الخطوط المخرجة منها اليه في جميع الجوانب متساوية والشكل
الذي يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة لان المقتضي لشكله هو طبيعته وهي واحدة وقابله
هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد وتاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا
فيجب ان يكون كريا والا لاختلف هيأته والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي
هيآت مختلفة وتنقسم البسائط الى فلكيات وعناصر والفلكيات اما افلاك او كواكب
وطريق اثبات الافلاك الاستدلال بالحركات المختلفة بالرصد بعد تقرير الاصول
الحكمية وهو اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات وتحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب
الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع تحرك
والانتقال على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير والافلاك
الكلية الثابتة بالارصاد على الوجه الذي اثبتها المتاخرون تسعة محيط بعضها ببعض محيط
الاعلى منها الحاوي بمحدب المحوي ومراكز الجميع مركز الارض وواحد منها غير مكوكب يتحرك بحركة

التاسعة تحرك الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس والعرش المجيد
والجسم المحيط بسائر الاجسام والمحدد للجهات ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام
متناهية لما سنذكره فيكون جسم هو نهاية الاجسام والجسم الذي هو نهاية الاجسام
يجب ان يكون محيطا بالكل والا يلزم الخلاء او اللاتناهي عند تقدير التناهي وكل
ما هو مشار اليه اشارة حسية ومقصد للمتحرك بالوصول اليه كالجهة موجودة ذات
وضع لانها مشار اليها تكون موجودا غير مجرد اي ذا وضع فالجهة موجودة غير مجردة
عن المادة اي يكون ذات وضع وقوله بالوصول اليه اشارة الى جواب دخل مقدر
توجيهه ان يقال لا نسلم ان كل ما هو مقصد للمتحرك يجب ان يكون موجودا فان الساكن
مقصد للمتحرك من السواد اليه وليس بموجود وتقرير الجواب ان كل ما هو مقصد للمتحرك
بالوصول اليه لا بتحصيله يكون موجودا والمتحرك من السواد الى البياض مقصده تحصيل البياض
لا الوصول اليه والجهة ليست بجسم لان الجهة ليست بمنقسمة وكل جسم منقسم واما بيان ان الجهة ليست
بمنقسمة لانها لو كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض انه اقرب الجزئين من
المتحرك فان وقف فهو الجهة لا ما بعده وما فرضناه جهة جزؤه جهة لا هو وان لم يقف
فلا يخلو اما ان يتحرك عن الجهة فكذلك اي ما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة واما ان يتحرك
الى الجهة فالجهة ما بعده وما فرضناه جهة لا يكون جهة فان قيل ... يجوز

لانه موجود ذات وضع
لانها مشار اليها اشارة
حسية ومقصد للمتحرك
بالوصول اليه صح

ان يتحرك فى الجهة لا عنها او اليها اجيب بان الحركة فى الشى المنقسم اما عن جهة او الى جهة
ولعل القسمان الاولان والشى الذى يقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة واذا كانت
الجهة موجودة غير موجودة مجردة وليست بجسم يكون جسمانية ثم الجهة على قسمين قسم يتبدل
بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع
وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد
ويمكن ان نفرض فى جسم امتدادات غير متناهية ويكون لكل طرف منها جهة والحكم
بان الجهات ست مشهور وليس بحق والمحدد للجهتين بالطبع جسم واحد فان الجهتين
بالطبع اعنى فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما ويحددهما [illegible] لان الجهة حسية
غير منقسمة يكون حدا او الحد لا يقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير يعينه ويحدده ولكون
الجهة ذات وضع يكون وضعها بالذات فى ذلك المحدد ولا يجوز وضعها فى خلاء لامتناع
وجوده ولا فى ملاء متشابه بان يكون بعض حدوده المفروضة فيه جهة وبعضها جهة اخرى
مقابلة لها لعدم اولوية تعيين تلك الحدود بان يكون جهة وبعضها جهة اخرى مخالفة لها
بالطبع فبقى ان يكون فى شى مختلف خارج عما يشابهه وذلك الشى لا محالة يكون جسمانيا او
جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين لا بد من جسم ويجب ان يكون المحدد للجهتين
جسما واحدا اذ لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض بل هما جسمان متباينان فى الوضع

يحدد

يحدد القرب منها دون البعد فان كل واحد من الجسمين لا يحدد به الا القرب منه ولا يحدد
البعد عنه فان لا يحدد الجهتان بكل منهما والمحدد يجب ان يحدد جهتين معا وان تعدد واحاط
احدهما بالاخر يكون وقوع المحاط فى المحدد حشوا واقعا فى المحدد بالعرض اذ المحيط وحده
كاف فى تحديد الجهتين اذ يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه الذى هو ابعد حد عن المحيط فيتعين
ان يكون المحدد للجهتين جسما واحدا اما ان يحدد به الجهتان من حيث هو واحد او لا من حيث
واحد والاول غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع يجب ان يكونا طرفى امتداد الجسم
الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه اعنى القرب يمتنع ان يحدد ما يقابله اعنى
البعد لان البعد عنه ليس بمحدود فيتعين ان التحدد انما يكون بجسم واحد لا من حيث هو واحد
بل من حيث ان له مركزا ومحيطا فيحدد جهة القرب اعنى فوق بمحيطه وجهة البعد اعنى السفل
بابعد حد منه وهو المركز وهذان الوجهان يقتضيان جسما محيطا بالكل اما انه هو الفلك
التاسع فلا والجسم المحدد للجهات بسيط لانه لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع لصح الانحلال
عليه فان كل جسم مركب من اجسام مختلفة الطبائع يصح انحلال اجزائه التى هى اجسام مختلفة
وانتقالها الى احيازها الطبيعية والانحلال بالحركة المستقيمة المتوجهة من جهة الى جهة
اخرى فالجهة له لا به لانه يجب كون الجهات متقدمة على اجزاء الجسم ثم تليه فيكون الجسم
للجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا هذا خلف واذا كان المحدد بسيطا يكون كريا لان غير

ومن هذا اعلم ان محدد الجهات لبسيط طباعه مثل مستقيم والا لكان الجهة له لا به فلا يكون المحدد
محددا الساكن الارصاد وشاهدة على ان الافلاك والكواكب تتحرك بالحركة اليومية من السمت
من المشرق الى المغرب وحركات اخر منها ونه فلا بد من جسم محيط بها وتحركها بالحركة اليومية وهو
يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام واما الثامن فابانه يدل عليها اختلاف
حركات الكواكب وامتناع حركتها بالذات لاستحالة الخرق على الافلاك فتحت الفلك الاعظم
فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق على قطبين ومنطقة غير قطبي الفلك
الاعظم ومنطقته ويسمى فلك البروج ايضا ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ
ثم فلك الشمس على راي ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة تسمى مع الفلكين
بفلك البروج وهذه هي الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية فكل فلك من الافلاك
الكلية التي للكواكب السبعة السيارة غير الشمس يشتمل على فلك تدوير غير محيط بالارض
في ثخن الخارج المركز مماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى البعد عما هي مركز الارض ذروة
واقربها اليه حضيضا وفلك خارج المركز عن مركز الارض محيط بالارض ينفصل عن
الممثل يماس محدبها ومقعرها على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض اوجا والاقرب
منه حضيضا واما الشمس فانه يكتفى فيها باحدى الفلكين الى خارج المركز او التدوير من
غير رجحان لاحدهما على الاخر لكن بطلميوس راى اثبات الخارج لذا اولى وهذا انسو العطارد

فلكا

فلكا اخر اسمه خارج المركز فلعطارد وفلكان هما خارج المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال
سائر الممثلات على امثالها وهو المسمى بالمدير وهو يشتمل على الاخر اشتمال الممثل عليه على
امثالها وهو المسمى بحامل فلك التدوير واما القمر فله اخر مشتملا على فلكيه خارج المركز
والتدوير ويسمى ذلك الفلك بالمايل ومثل القمر محيط بالمايل ويسمى فلك الجوزهر فيكون
جميع الافلاك اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمركز الارض وثمانية خارجة المركز
عن مركز الارض وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة اليومية الربع
ويحرك ما دونه لحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونه بها ولكل
فلك من الافلاك الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك
غير الحركتين المذكورتين واما الكواكب فسبعة منها سيارة كل في فلك على الترتيب الذي
ذكر ومن السيارة خمس متحيرة وهو غير الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة وقد رصد
منها الف ونيف وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن ان يكون
في افلاك كثيرة قال الله ولقائل ان يقول ان سلم استحالة الخرق فلم لا يجوز ان يكون
لكل كوكب نطاق منفصل من ثخن فلكه يشبه حلقة يكون قطر ثخنه مساويا لقطر الكواكب
يتحرك معه فيتحرك الكواكب او يتحرك النطاق باعتماد الكواكب على ذلك النطاق وح لا يلزم
الخرق ولا ما ذكرتم ومن اطلع على الهيئة واعرض الاصول التي بنوا عليها اسباب الهيئة علم انها

هذا الاعتراض ساقط قوله فرعان الاول اقول فرعان على وجود الافلاك التسعة
الاول ان الافلاك باسرها شفافة اي لا لون لها لانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن
رؤية ما وراءها لان شان اللون ان يحجب الابصار عن رؤية ما وراءه واللازم باطل فان الكواكب
قد ترى اما قيل فيه نظر فان الماء والزجاج والبلور لكونها قريبة ملونة مع انها لا تحجب عن رؤية
ما وراءها وبعد تسليم فلا يمشي في الفلك الثامن والتاسع لان ما وراء الفلك التاسع ليس
شيئا مرئيا ليستدل به على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء الفلك الثامن لكن ليس
عليه كوكب ليستدل به على كون الثامن شفافا ولقائل ان يقول المنع كون الزجاج
والماء والبلور التي لا تحجب عن رؤية ما وراءها ملونة وكونها مرئية لا يقتضي كونها ملونة فان
المرئي غير منحصر في الملون فان كل ملون مرئي من غير عكس وان يقال ان الفلك الثامن
والتاسع لو كانا ملونين لكانا مرئيين واللازم باطل فالملزوم مثله والافلاك باسرها لا حارة
ولا باردة اذ لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة او البرودة لان الطبيعة
لا تنقص سماء ولم يكن لها عائق حصل ذلك الشيء على اتم ما يمكن واذا كان كذلك اشتد
الحر والبرد على عالم العناصر بسبب مجاورتها لها واللازم باطل فالملزوم مثله وهذا الاستدلال
ضعيف فان الحرارة لها انواع مختلفة بالطبع يقول عليها الحرارة بالتشكيك فيجوز ان يكون
طباع الافلاك اقتضت نوعا او انواعا لا يكون في غاية الشدة وكذلك البرودة على

تقدير

٦٥

تقدير ان يكون الحرارة او البرودة في غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة او البرودة على
عالم العناصر لجواز ان لا يكون لها تاثير فيها بالحرارة او البرودة فيما هو ادنى منها والاولى
ان يقال الافلاك باسرها لا حارة ولا باردة ولا موصوفة بما ينتهي اليها والا لكان — ينتهي ل
فيها مثل صاعد او هابط فيكون قابلة للحركة المستقيمة وليس كذلك لما سنبين والافلاك
باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا مضافة والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة والافلاك
باسرها لا رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة لسهولة الشكل والانفصال وعسرهما فيكون
قابلة للحركة المستقيمة لان سهولة الشكل والانفصال وعسرهما لا تتم الا بالحركة المستقيمة
لانها تستلزم قبول الخرق والالتيام والانفصال والاتصال المستلزم للحركة المستقيمة
والافلاك باسرها غير قابلة للحركة الكمية كالتخلخل والتكاثف ولا النمو والذبول
لانه لو زاد محدب الفلك المحيط بالكل لزم ان يكون فوقه خلاء وهو محال ومقعره
مثل محدبه في الطبيعة النوعية فيستحيل على مقعره ما استحال على محدبه واذا لم يتغير مقعره
بالزيادة والنقصان امتنع تغير محدب المحاط بالزيادة والنقصان واللازم التداخل
على تقدير الزيادة والخلاء على تقدير النقصان وكذا امتنع تغير محدب مقعر المحاط بالزيادة
والنقصان لان مقعره مثل محدبه في تمام الماهية وفيه احتمال البعد والخلاء لان امتناع
ازدياد محدب الفلك المحيط لمنع الاجسام لا لذاته بل لعدم الخلاء الذي هو شرط ازدياده

الجسم ولا يلزم من ذلك اشتراك المتغيرة في الامتناع لان الشرط الذي هو الخرق متحقق ودفع

هذا الاحتمال بان التغير في المقدار بالزيادة يستلزم التداخل او الخلاء وهما محالان لمسـ والنقصان

لمستقيمه فانه يجوز الزيادة والنقصان بالتخلخل والتكاثف فلم يلزم لا التداخل ولا

الخلاء والاولى ان يقال لعب بمنافاته للحركة الكمية المستلزمة للحركة المستقيمة والثاني انها

متحركة الوضع اي ان الافلاك متحركة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك متماثلة

لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة لان الافلاك بسايط فلا تقتضي امورا

مختلفة فيصح لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للاجزاء فلا يكون شي

من الوضع والموضع واجبا من طبايع الاجزاء المفروضة واحيانا من طبايع الاجزاء

المفروضة فالنقلة عنها جايزة وتلك النقلة لا تتصور الا بالميل لان الحركة بدون الميل

ممتنع فيجوز ان يكون في طباعها ~~الا الميل المستلزم المستدير لم يكن في طباعها~~ الا الميل المستدير ميل ولما لم يكن في طباعها الحركة المستديرة لم يكن في طباعها

فوجب ان يكون في الافلاك مبدا ميل مستدير بالفعل لان المبدا للميل الطبايعي

من مقومات الافلاك ويمتنع ان يكون المقوم للجسم بالقوة عند حصول الجسم بالفعل

ووجود مبدا الميل المستدير في الجسم البسيط دال على انه يمتنع ان يصدر عنه عايق عن

ذلك الميل بحسب الطبع والعايق الخارجي ايضا ممتنع اذ لا مانع عن الحركة المستديرة من

خارج الا ذو ميل مركب يمتنع وجوده عند الاجسام السماوية ووجود مبدا الميل ذو ميل مستقيم او مستدير

بالفعل

بالفعل وعدم العايق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب

الطبع فهي متحركة بالاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين

وفي حيز معين من اجزاء حيز الكل مع جواز وضع آخر وحيز آخر غيره لزم الترجيح بلا

مرجح لان الاجزاء المفروضة متماثلة في تمام الطبيعة واللازم باطل فلا يبقى كل جسم من اجزاء

الفلك على وضع معين وفي حيز معين فيتحرك بالحركة المستديرة قال المص هذان

الوجهان الدالان على ان الافلاك متحركة بالاستدارة منقوضان بالعناصر

لان الاجزاء المفروضة في العناصر متماثلة والعناصر غير متحركة بالاستدارة والقايل

ان يقول العناصر فيها مبدا ميل مستقيم بالطبع فيمتنع ان يكون فيها مبدا ميل

مستدير وفي طباعه ما يعوقه عن ذلك بخلاف الافلاك فان الحركة المستقيمة فيها

ممتنعة فلم يكن في طباعها ما يمنع المستدير واما الكواكب فهي اجسام

واما الكواكب فهي اجسام بسيطة شفافة كرية مركوزة في الافلاك

مضيئة بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشتد له تفاوت نوره بقربه بحسب

من الشمس وبعده عنها لا يقال فلعل القمر يضيء احد وجهيه ويظلم الوجه الآخر كرة

ويتحرك على مركزه حركة ثابتة وان حركة فلك القمر يحرك هذه الكرة ايضا حركة تساوي حركة بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء بتمامه الى الفوق والمظلم بتمامه الينا فافهم

الفلك فيظهر لنا من الوجه المضيء ويزول بعض النور بمقابلة الوجه المظلم من الطرف

بعض

الآخر فيظهر عندنا في كل يوم بدرا فظهور الوجه المضيء حتى تتم حركة الفلك نصف دورة فتتم
ايضا حركة تلك الكرة نصف دورة وذلك عند الاستقبال فيظهر الوجه المضيء
بتمامه لنا فنرى بدرا واذا اختل هذا لم يحصل الجزم بان نور القمر مستفاد من
الشمس لانا نقول الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان الخسوف انما هو عند الاستقبال
وعند الاستقبال وجهه المضيء بتمامه الينا لحيلولة الارض بينه وبين الشمس لا يعطى
انخسافه **قال** واما العناصر فاربع **اقول** واما العناصر فاربع النار والهواء والماء
والارض وذلك لانه اما ان يتحرك على المركز او الى المركز والاول اما ان يطلب
مقعر فلك القمر اولا والاول هو النار والثاني هو الهواء والثاني الذي يتحرك الى
المركز اما ان يطلب المركز اولا والاول هو الارض والثاني هو الماء فالنار خفيف
مطلق حار يابس يجده من لامس مقعر فلك القمر اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب
بالطبع ان يكون فوق العناصر واما حرارة النار فظ محسوسة فان النار التي عندنا
مخالطة الماء ليكثف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار الصرفة بالطريق الاولى
واما يبوستها فالذي يدل عليها انها مفنية للرطوبة عن ذاته اجزم المحل ولما وفيه نظر
اذ لا يجوز ان يكون افناء الرطوبة بالتلطيف والتصعيد لا لانها يابسة في نفسها وقيل انها
رطبة لانها سهلة القبول للتشكل سهلة الترك له وفيه نظر لان الا يكون كذلك

من النار

هي النار التي عندنا جاز ان يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل ان يكون
النار البسيطة فيها يبس اذا فنيت الى الهواء واستدل الشيخ الرئيس على ان النار
على يبوسة النار بالصاعقة فان النار اذا جمدت وفارقها سخونتها يكون منها
اجسام صلبة ارضية ينفذ فيها السحاب الصاعق فتتولد الاجسام الصلبة من النار
بعد جمودها ومفارقة سخونتها عنها يدل على انها يابسة وهذا انما يستقيم لو تولد
الصاعقة اي الاجسام الصلبة الارضية التي ينفذ فيها السحاب يتولد من الادخنة
والابخرة المتصاعدة من الارض المحتبسة في السحاب والنار شفافة لانها لم تكن ساترة
من الناس لما وراءها من الكواكب وايضا النار عندنا كلما كانت اقوى يكون
بلونها اقل وكذلك اصول الشعل وحيث النار قوية شفافة لا يقع لها ظل ومكانها
الطبيعي ان يكون فوق الهواء بان يكون شيئا ملاء للهواء ومقعر فلك القمر
والهواء خفيف مضاف اي يتحرك الى جهة الفوق ولا ينتهي الى مقعر فلك القمر حار رطب اما حرارته
فبالنسبة الى الماء واما بالنسبة الى النار فلا يكون شديدة كحرارة النار والذي
يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء يتشبه به بعد رقته بخارا اذا سخن
ولطف ولو لم يكن اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه والهواء الحار لا يبرد انما
احساس برودته لانه ممتزج بالاجزاء المختلطة به من الماء واما رطوبة الهواء وهو انه اذا كان

من النار لكن فيه نظر فان الشيخ قال في بعض اقواله ان الصاعقة

مفاسده

ثقيل بسببها الشكل وتركيب بسهولة قطاير مع شمول المتغير الحار بينا ملٍ للماء والارض
والارض ثقيل مطلق اى ينحو لحمه المركز لحب يكون مركزها منطبقا على مركز العالم
بارده بالسته اما يبوستها فقط واما برودتها فلانها لو خليت وطباعها ولم يجى بسبب
غريب ظهر عنها برد محسوس ومكانها الوسط لحب منطبق مركزها على مركز العالم
والماء ثقيل مضاف اى ينحو نحو المركز ولا ينتهى اليه بارد رطب محفوظ والماء محيط بثلثة
ارباع الارض وكان حقه ان يحيط بالارض الا انه لما حصل فى بعض جوانب الارض
تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء الى الاغوار وانكشف
المواضع المرتفعة فصار الماء والارض بمنزلة كرة واحدة وذلك رحمة من الله تع وحكمة
منه ليكون متنفس للنبات ومسكن للحيوانات ثم ان العناصر باسرها كاينة وفاسدة
ينقلب كل منها الى الاخر بان يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الكون والفساد لا
الى الملاصق بلا واسطة كانقلاب الماء الى الارض فان مياه بعض العيون ينعقد حجرا
وكانقلاب الارض الى الماء فان الحجر جعله اصحاب الحيل اى طلاب الاكسير ماء وذلك
بان يصير الحجر املاحا اولا اما بالاحراق او بالتنحيم ثم يذاب بالماء وكانقلاب الهواء
ماء فان الهواء الملاصق للاناء يصير قطرا فان الطاس المكبوب على الجمد نرى
عليها قطرات بعد مسح مرة بعد اخرى ولا يكون ذلك بالرشح فان الماء لا يصعد بطبعه ولانه لو كان

بالرشح لكان من الماء الحار اولى لانه اقبل للرشح والصعود ولا يكون ذلك انتقالا من الهواء
الى الطاس لان الهواء اللطيف بالطاس لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا
فى الصيف لان الاجزاء المائية فى الصيف لو كانت باقية فى الهواء لتصاعدت جزاء لفرط
الحرارة ولا سيما مجاورة للاناء ولو كانت الاجزاء المائية باقية فى الهواء للزم اما نفاد تلك
الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته عن ظاهر الاناء مرة بعد اخرى فينقطع تكون
الاناء بالنزال او ولا واما تناقصها فيكون حدوثه كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخى
ازمنة حدوثها فيكون بين كل حدوثين زمان اطول مما بين حدوثين كان قبلها واما
تراخى ازمنة حدوثها فيكون بين كل حدوثين زمان اطول مما بين حدوثين قبلها لتباعدهما
عن الاناء وهذا كله على خلاف الواقع فعلم لو انتفى برودة الاناء فساد الهواء المحيط بالاناء ولزم ان يصير الهواء المحيط بركة الماء ماء
بسبب برودة الماء وكذلك الهواء
المحيط جم
بذلك ان لا يجرى الماء جريانا صاعدا والحاجة محدودة بكثرته فلم يصر الهواء ماء بل حصل
الندى الذى تركب الاناء من اجزاء مائية احب بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه
بالكيفية الغريبة وعند التكيف بها يشتد تكيفه بها ويحفظ بطيئا ولذلك ربما يوجد الاوانى
الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من هذه المايعات فالاناء المذكور لشدة
برودته يبرد الهواء المحيط به والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء اللطيف بظاهره
عن برودته الشديدة سريعا فلا يبقى الهواء ما دام على سطح الاناء هواء بل ينعقد سحق

واتصل الهواء بالسطح عاد ماء وكانقلاب الماء هواء فان الماء للغلي تتحلل منه الاجزاء
حتى يتلاشى بالكلية وكانقلاب النار هواء كالشعلة تصير هواء فان النار المنفصلة عن الشعلة
لو بقيت لاحرقت ما قابلها على بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء وكانقلاب الهواء نارا بالنفخ
القوي فانه عند الحاح النفخ القوي على الكير وسد الطريق التي يدخل فيها الهواء الجديد يصير
الهواء الذي في الكير نارا واستعد ذلك من مباشرة ولما تبين الانقلاب بغير واسطة علم
امكان الانقلاب بوسط او وسطين فهذه الانقلابات دالة على ان الهيولى مشتركة
المركبات واما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربع الارض
والماء والهواء والنار بامزجة مختلفة معدة لخلق مختلفة هي المعادن والنبات والحيوان ويدل
على ان المركبات مخلوقة من امتزاج هذه الاربع لا سواها فالمزاج هو المعد لحصول صور
المركبات من المعادن والنبات والحيوان بيان ذلك ان المركبات بعضه ذو صورة لا نفس
لها ويسمى معدنا وذو صورة لها غاذية ونامية ومولدة للمثل ولا حركة ارادية لها ويسمى نباتا
وذو صورة له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل حساسة متحركة بالارادة ويسمى حيوانا
وجميع هذه الصور كمالات اول فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول
شئ يحل في المادة والى غير منوع وهو عرض كالضحك وهو كمال ثان للنوع بعد الكمال
الاول وهذه الصور كالانسانية مختلفة الاثار فيصدر من الحيوان ما يصدر من النبات ومن النبات

ما يصدر من المعدن من غير عكس وكل واحد من هذه الثلث جنس لانواع لا يتحقق بعضها
فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها حتى
لا يحيط به انسان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف
بسبب الهيولى ولا بسبب الطبيعة فانهما مشتركان ولا بسبب الفاعل المفارق فانه احدي
الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذا بسبب امور مختلفة والامور المختلفة
في الهيولى هي الصور الاربع النوعية التي للعناصر التي هي مواد المركبات والاختلاف ليس
بسبب هذه الصورة انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على
مواد بحسب اجزاء الماء في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب من الامزجة فان التركيب
يختلف باختلاف مقادير هذه العناصر والامزجة تختلف باختلاف التركيب ولما كان
امكان انقسام العناصر غير متناه كان امكان التركيب غير متناه وكان الامزجة غير متناهية
وتلك الاختلافات الواقعة في الامزجة هي اسباب معدة لخلق مخالفة وهي المعادن
والنبات والحيوان اجناسها وانواعها واصنافها واشخاصها والمزاج هي الكيفية المتشابهة
المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض بان يصغر اجزاؤها وتختلط وتفعل
في كيفيتها المتضادة المنبعثة عن قواها بان يفعل كل بكيفيته في مادة الاخرى حتى
تكسر سورة كل منها سورة الاخرى فيحصل في كيفياتها متوسطة متشابهة في الكل

متوسط توسطا ما وهو لبعد صور البسائط والعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن
ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث ينفعل عنه لان فعل كل منهما ان كان مع انفعاله
لزم ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى الاخر غالبا مغلوبا معا وان كان فعله في الاخر مقدما
على انفعاله عنه يلزم ان يصير الاخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم
ان يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا فاذن لابد وان ينفعل كل منهما في الاخر من جهة غير
جهة انفعاله ولا يجوز ان يكون من حيث المادة فاعلا لان المادة من حيث هي مادة قابلة
والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة والكيفية
هي المنكسرة لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر
كاسرا والشيء في حالة واحدة غالبا ومغلوبا كاسرا ومنكسرا الا ان مجموع الصورة والكيفية
يكون كاسرا والمجموع الاخر يكون منكسرا والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة
ولذلك يحصل الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورتين
فيهما ولا يلزم محذور وقوله المتشابهة اي يكون تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزاء العناصر
وقوله المتوسطة اي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات البسائط قال الرابع في حدوث
الاجسام اقول المبحث الرابع في حدوث الاجسام اختلف اهل العلم في حدوث
الاجسام والوجوه المحتملة بحسب الغرض اربعة لانه اما ان يكون محدث الصفات او محدث

الذات والصفات
او قديم الذات والصفات
او قديم الذات محدث الصفات

الذات

الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع لم يقل به عاقل والاحتمالات الثلث
بعدها قال بكل منها قوم اما الاول فهو قال به المسلمون والنصارى واليهود
والمجوس فانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها واما الثاني فهو قول ارسطاطاليس
وثاوفرسطس وثامسطيوس وفرفوريوس ومن المتاخرين ابي نصر الفارابي
وابي علي بن سينا فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار والشكل
وما يجري مجراهما من الامور القارة اللازمة سوى الحركات والاوضاع فان لكل واحد
منها حادث ومسبوق باخر لا الى اول والعناصر قديمة بموادها ومطلق صورها الجسمية قديمة بنوعها وصورها النوعية
قديمة بجنسها اي كانت تقبل كل صورة اخرى لا الى اول لها واما الثالث فهو قول الاوائل
الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط
وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقيونية والماهانية فانهم قالوا الاجسام
المرقونية
كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها ثم هؤلاء اختلفوا في تلك
الذوات فافترقوا فرقا اما الاولى زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس انه الماء لانه
قابل لكل الصور ثم حصل الارض منها بالتكثيف والانجماد والنار والهواء بالتلطيف فان
الماء اذا لطف صار هواء وتكونت النار من صفوة الهواء والسماء تكونت من دخان
[illegible] ثاليس اخذه من التورية لانه جاء في السفر الاول منها ان الله تعالى خلق

جوهرا انظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كدخان
فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال ونقل
صاحب الملل عن تاليس الملطي انه قال ان المبدا الاول ابدع العنصر الذي فيه
صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال
الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود
في العالم العقلي والعالم الحسي الا في ذات العنصر صورة ومثال عنه قال ويتصور العامة
ان صور المعقولات في ذات المبدا الاول لا بل هي في مبدعه وهو يتعالى بوحدانيته
ان يوصف بما يوصف به مبدعه ثم قال ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول
هو الماء منه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت
الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان
والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت الكواكب فدارت
حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها اليه ثم قال وكان تاليس
الملطي انما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية يعني ما نقل من التورية وقال
الاخرون كان الاصل ارضا فحصل الباقي من الارض بالملاطفة وزعم انكساغورس انه

ويكون الاشياء عنها بالتكاثف والسماء من الدخان وقال اخرون انه النار ويكون
الهواء والماء عنه بالتلطف والماء والارض بالتكثيف وعن انكساغورس انه الخليط الذي
لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل جنس اجزاء صغار فلاقت اجزاء على طبيعة
الخبز واجزاء على طبيعة اللحم وتلك الاجزاء متفرقة متحركة فمهما اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء
كثيرة متماثلة التئمت وصارت جسما وهذا القائل بنى على المذهب انكار المزاج
والاستحالة وقال بالكمون والبروز وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل
ثم ان الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم وزعم ذيمقراطيس ان اصل العالم اجزاء كثيرة كروية
الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية متحركة لذواتها حركات دائمة ثم اتفق لتلك
الاجزاء ان تصادمت على وجه مخصوص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا
العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدث من الحركات السماوية
امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات وزعم الثنوية ان اصل العالم النور والظلمة
الفرقة الثالثة الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم ثم هم فرق ثلاث الفرقة الاولى الحرنانية وهم
الذين اثبتوا القدماء الخمسة الباري والنفس والهيولى والدهر والخلاء وقالوا الباري تعالى
تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو يعلم
الاشياء علما تاما واما النفس فانه يفيض عنه الحيوة كفيض النور عن الشمس لكنها

الخليط

والنحل م

عالما

جاهلة لا يعلم الاشياء ما لم تمارسها وكان الباري عالما بان النفس تستميل الى التعلق
بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان
من هويس الباري في الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من
التراكيب مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذي بقي
فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته ثم انه تعالى افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك
سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بانها ما دامت في العالم الهيولاني لا تنفك عن الالام واذا
عرفت النفس ذلك وعرفت ان لها في عالمها اللذات الخالية عن الالام اشتاقت الى ذلك
العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الاباد في نهاية البهجة والسعادة الفرقة
الثالثة اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا ان المبادي هي الاعداد المتولدة عن
الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبسائط وهي امور كل واحد منها واحد في نفسه
ثم تلك الامور اما ان يكون لها مقادير او لا يكون بل وحدات او لا تكون فان كان الاول
كانت مركبات لان هناك تلك المقادير مع تلك الوحدات وكلامنا ليس في المركبات
بل في مباديها وان كان الثاني كان مجرد وحدات وهي لا بد وان يكون مستقلة بانفسها
والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة فثبت
ان مبادي الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت

نقطتان

نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح وان اجتمع سطحان حصل الجسم فظهر
ان مبادي الاجسام الوحدات وتوقف جالينوس في الكل قال لنا وجوه الاول
لما فرغ من تقرير المذاهب شرع في اقامة الحجة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها
وذكر وجوها ثلثة الاول هو الذي اورده الامام في تصانيفه تقريره ان الاجسام محدثة
لانها لو كانت في الازل لكانت ساكنة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
انها لو لم تكن ساكنة في الازل لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم في انه متحرك او ساكن في ذلك
لان الجسم ان استقر في مكان واحد اكثر من آن واحد فهو ساكن وان لم يستقر كذلك
فهو المتحرك فاذا لم تكن الاجسام ساكنة في الازل كانت متحركة في الازل لكن يمتنع
ان يكون متحركة في الازل اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل لان ماهية الحركة
حصول الامر بعد فناء غيره وحصول امر بعد فناء غيره يقتضي المسبوقية بالغير والازل معناه

ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير

نفي المسبوقية بالغير فيبقى المسبوقية بالغير التي هي لازم الحركة واللامسبوقية بالغير التي
هي لازم الازل متنافيان ومنافاة اللازمين ملزوم لمنافاة الملزومين يعني الحركة والازل
متنافيان فيمتنع ان يكون الاجسام متحركة في الازل لامتناع الجمع بين المتنافيين فاذا امتنع
ان يكون الاجسام متحركة في الازل تعين ان يكون ساكنة في الازل لتم المطلوب واما بيان بطلان
اللازم فلان الاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم يتحرك ابدا واللازم ظاهر البطلان وما

نشأ هو الحركة في الاجسام الفلكية الفلكيات والعنصريات ولا جسم الا هو بين عند الخصم
ومن اراد تعميم الدلالة فلا بد من بيان تماثل الاجسام اما الملازمة فلان الساكن
في الازل ان سكونه لذاته امتنع انفكاكه فلا يتحرك ابدا وان لم يكن سكونه لذاته يكون
لغيره فذلك الغير الذي يكون علة للسكون لا بد وان يكون موجبا قوله والا اي لو لم يكن
قديما لان فعل المختار حادث لامتناع ايجاد الموجود والمحدث لا يكون قديما فثبت ان سكون
الاجسام في الازل اذا لم يكن لذاته انما يكون لموجب ولا بد ان يكون الموجب واجبا او منتهيا الى
الواجب ومع يلزم دوام السكون بدوام موجبه الذي هو الواجب او منتهيه الى الواجب
فلا يزال السكون ابدا اما الاجسام لو كانت في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل فالملزوم
مثله ولقائل امتناع كون الجسم متحركا او ساكنا في الازل شيئا ان الجسم يمتنع ان يكون في
الازل مثل لو امتنع وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا لانه لا معنى لانقلاب الممتنع لذاته
ممكنا لان ما بالذات يستحيل زواله والا لجاز ان يصير الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته
واجبا او ممتنعا وتجويز ذلك يفضي الى انسداد باب اثبات الصانع لكن لا يمتنع وجود الجسم
مطلقا فلم يمتنع وجود الجسم في الازل قلنا الممتنع اذ ليس الممتنع لذاته بل الممتنع ازلا هو
الممتنع لامر غير ذاته كالحادث اليومي فانه ممتنع في الازل ولا يكون ممتنعا لذاته فلا يلزم
من امتناع وجود الجسم في الازل امتناعه مطلقا فان قيل لا نم ان الجسم لو لم يكن متحركا في الازل

لانه لو لم يكن الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب يلزم التسلسل او الدور وهما محالان فتعين ان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب م

ذكر المصنف لكان محالا بالغير لا جائز ان يكون ... لانه لو كان محالا لم يكن فعلا

لكان

لكان ساكنا في الازل فان الجسم المحدد للجهات لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا
بيان ذلك ان الحركة هو الانتقال من مكان الى مكان اخر والسكون هو الاستقرار
في المكان الواحد فالحركة والسكون فرع الحصول في المكان فيستحيل وصف المحدد للجهات
بكونه متحركا وبكونه ساكنا قلنا لا نم وجود المحدد للجهات ولئن سلم وجوده فلا نم انه لا
مكان له فان المكان هو البعد الموصوف الذي في مركزه وللمحدد مكان بهذا المعنى ولئن سلم
ان المحدد لا مكان له فلا شك انه ذو وضع ومماسة لما في جوفه فلا يخلو ان بقي الوضع والمماسة
المعينان له او لم يبقيا الا فان بقي الوضع والمماسة المعينان له فهو ساكن والا اي وان لم يبقيا
الوضع والمماسة المعينان له فهو متحرك فانا نعني بالسكون بقاء الوضع والمماسة المعينين له
وبالحركة ان لا يبقى الوضع والمماسة المعينان له وعلى هذا التقدير يكون المحدد ساكنا او
متحركا على حصوله في مكان قيل لا نم انه يمتنع ان يكون الجسم في الازل متحركا قولكم الحركة تقتضي
المسبوقية بالغير المنافية للازل قلنا الازل ينافي حركة معينة ولا ينافي حركات لا الى اول
قال المص ان ماهية الحركة من حيث هي منافية للازل لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها
مركبة من امر يقتضي ومن امر حصل فان ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازل منافية لهذا
المعنى فالجمع بينهما محال وللقائل ان يقول ينبغي ان يبين ماهية الازل حتى يتبين كونه منافيا للحركة
وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية وفسره بعضهم باستمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية

في جانب الماضي ولا شك ان كل واحدة من الحركات لا تكون ازلية على اي تفسير يفسر به الازل اما نوع الحركة فلا يكون منافيه للازل قوله ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر ينقضي ومن امر حصل قلنا لا نم ان ماهية الحركة مركبة من امر ينقضي ومن امر حصل فان نوع الحركة باق مع الامر الذي ينقضي والامر الذي حصل فلو كانت الحركة بحسب النوع مركبة من امر ينقضي ومن امر حصل لم يتحقق الحركة مع الامر المنقضي ومع الامر الحاصل فماهية الحركة يمكن ان يوصف بالدوام واشخاصها لا يمكن فالمركب من امر ينقضي ومن امر حصل يرجع الى اشخاصها لا الى انواعها فاذن انواعها لا ينافي الازلية قوله لا نم ان الجسم لو كان ساكنا في الازل لم يتحرك اصلا قوله لان سكونه ان كان لذاته امتنع الحركة وان كان لغيره لا بد وان يكون موجبا واجبا او منتهيا الى الواجب فيلزم دوام السكون بدوامه قلنا لم لا يجوز ان يكون الكون مشروطا بعدم حادث فيزول السكون لحدوث الحادث قلنا فينافي حدوث الحادث وجود السكون لان نقيض الشرط مناف لوجود المشروط فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون وعدم السكون متوقف على وجود الحادث فيلزم الدور قيل لا نم ان الازلي لا يعدم فان القدرة على ايجاد معين قديمة وينقطع بوجود ذلك المعين فان الله تعالى قادر على ايجاد العالم فبعد ان وجد ما بقيت تلك القدرة لان ايجاد الموجود محال فبعد عدم ذلك التعلق [illegible] فلم ينتقض بما ذكره من الدليل على ان السكون اذا كان ازليا لا يعدم قلنا الموجب في

الازل

الازل القدرة وهي باقية ازلا وابدا والمنقطع تعلق القدرة وتعلق القدرة ليس امرا وجوديا

قال الشارح اقول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لوجهين احدهما ان الاجسام مركبة وكل مركب ممكن اما الصغرى فلانها مركبة من الهيولى والصورة او من الجواهر الفردة واما الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن وثانيهما ان الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد جسم اخر من نوعه كالعنصريات او من جنسه كالفلكيات وكل متعدد ممكن لان تعدد الجسم يستلزم اختلافها ولا يكون اختلافها لذاتها بل يكون اختلافها بعلل اخرى غير ذاتها فيكون ممكنة فثبت ان الاجسام ممكنة وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا لان سبب الاجسام لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط فلان ذلك السبب الموجب اما حادث او قديم فان كان حادثا يلزم حدوث الاجسام وهو المطلوب وان كان قديما يلزم من دوامه دوام المعلول الذي هو بلا وسط ومن دوام معلوله الذي هو بلا وسط دوام معلوله الذي هو بوسط وهلم جرا لوجوب دوام المعلول بدوام علته واما انه يلزم فلان كثيرا من الموجودات حادث غير دائم فثبت ان سبب الاجسام لا يكون موجبا فتعين ان يكون سبب الاجسام مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت ان فعل المختار يمتنع ان يكون قديما لا يقال لم لا يجوز ان يكون الموجب يوجد جسما ما قديما على سبيل اللزوم ويكون

بسبب دوام ذاته وسوى اما انه لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط صح

حركة شرطا لهذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر
عنه بوسط يكون حادثا غير دائم بدوامه لان شرط وجوده الحركة المنقضية المتجددة التي
لا دوام لها لانا نقول وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة وتلك الحركة على وجود
حركة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا
في الوجود معا وهو ممتنع وان توقف وجود هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجودها كان
الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوام الموجب
مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام هذا الحادث وللقائل ان يقول الحركة الطبيعية دائما
تقتضي تلاحق اشخاص الحركة متعاقبة لا اول لها وكل سابق معد للاحق ولا يلزم اجتماع
الحركات في الوجود مقابل بعضي وجود الحركات المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات
المتعاقبة علل معدة لوجود الحوادث والعلل المعدة قد لا يتوقف بقاء المعلول عليها فيبقى
بعض الحوادث بعد عدم معده وبعضها يتوقف بقاؤها على معده فينتفي بانتفاء معده

قال الثالث **اقول** الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة
بذواتها وصفاتها هو الحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وصورتها ان كل جسم لا يخلو عن
الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهي مشتملة على اربع دعاوى اثبات الحوادث
~~وامتناع الحوادث~~ وامتناع خلو الجسم عنها ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب سبق العدم

على مجموعها بالممتنع ان ينفك عما يجب ان يسبق عليه العدم وصغرى القياس مشتملة على
دعويين من الدعاوى الاربع وهما الاولى والثانية وكبراه مشتملة على الاخريين وكل
المصنف الاول بين الصغرى بقوله فان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون اول الاوضاع
حادث والاجسام لا تخلو عنها وقوله والكبرى مبرهن اي الكبرى مبرهنة في المبحث الرابع من
الفصل الخامس من الباب الاول من الكتاب الثاني قال احتج المخالف بوجوه اه
اقول احتج المخالف اي القائل بان الاجسام قديمة بانها لو كانت محدثة لكان
تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص واللازم ممتنع فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان الاجسام لو كانت محدثة لكان لها مؤثر فلا يخلو اما ان يكون ذلك المؤثر فلا يخ
اما ان يكون ذلك المؤثر قديما او محدثا والثاني لا يخ اما ان ينتهي الى مؤثر قديم اولا
والثاني لا يلزم الدور او التسلسل وكلاهما محال لان معنى ان يكون لها مؤثر قديم او حادث
ينتهي الى مؤثر قديم وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر القديم لا يخ اما ان
يكون جميع ما لا بد له في كونه مؤثرا في اثاره حاصلا في الازل اولا فان كان الثاني
يلزم الدور او التسلسل المحالان فان كان الاول فتاثير ذلك المؤثر في الحادث اما ان
يتوقف على شرط حادث اولا فان كان الثاني يلزم قدمه وان كان الاول ينقل الكلام
اليه فيلزم العدم او التسلسل في حوادث لا الى اول وهو ممتنع وان كان الاول فلا يخ اما ان

نعم مستند كون الباري لا تكون محلا للحوادث

منه

فيتوقف على حادث له مؤثر فينقل الكلام
فيتوقف الا ان ينتهي الى مؤثر قديم
اولا فالكلام الثاني م

مع حصول آثاره اولا فان كان الاول يلزم قدم آثاره فيلزم قدم الاجسام
هف وهو المدعى واما ان لا يكون وجوده مع عدم تلك الآثار جائزا فلنفرض
ذاته تعالى مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود تلك الآثار وتارة مع عدمها فاختصاص
ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر ما لاجله
كان هو اولى بوجود ذلك الاثر فيكون ذلك المخصص معتبرا في ذلك المؤثرية وهو ما كان حاصلا
مثل ذلك هذا خلف لانه لابد له في المؤثرية مما كان حاصلا في الازل والتقدير خلافه هف وان
لم يتوقف اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر على اختصاصه بامر لاجله
كان هو اولى بوجود ذلك الاثر كان تخصيص الاحداث بذلك الوقت المعين تخصيصا بلا
مخصص الثاني ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت لها مادة لان الاجسام لو كانت حادثة
لكانت قبل حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعي محلا ثابتا لانه ثابت وذلك
المحل لا يكون نفس الاجسام ولا امرا مباينا لها بل مقارنا لها وهو المادة والمادة قديمة
والمادة لا تخلو عن الصورة والصورة ايضا قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان قديم لانه
لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يتحقق الا بزمان فيكون قبل وجود الزمان
زمان هف والزمان مقدار الحركة فيكون الحركة ايضا قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم
قديما واجيب عن الاول بان المخصص تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت فان قيل

تعلق

تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت يفتقر الى مرجح آخر فانه يمكن ارادة الله تعالى الحادث
في غير ذلك الوقت لانه لو لم يمكن تعلق ارادة الله تعالى بالحادث في غير ذلك الوقت لكان الله تعالى
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل اجيب بان
تعلق ارادة الله تعالى بالحادث في ذلك الوقت واجب فيستغني عن المؤثر قوله لو كان واجبا
لكان الله تعالى موجبا بالذات قلنا لا نم انه اذا كان تعلق الارادة واجبا يلزم ان يكون
الله تعالى موجبا بالذات وانما يلزم لو كان واجبا بذاته تعالى واما اذا كان واجبا بالارادة
فلا فان قيل تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر
الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحدوث اجيب بان الاوقات
التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا تمايز بينها الا في الوهم واما بعد وجود الزمان مع
وجود العالم ولا يمكن ابتداء وقوع سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا واجيب
عن الثاني والثالث بان مقدمات الوجهين غير مسلمة ولا مبرهنة وقد سبق الاشارة الى
منع جميع مقدمات الدليلين واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على حدوثها فان من
حدوثها ثبت صحة فنائها والاملاء والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية
اذ لو عدمت الاجسام بعد وجودها فعدمها بعد وجودها اما ان يكون باعدام فاعل
معدوم او بطريان ضد او زوال شرط والكل باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده وقد سبق

الكلام فيه بعد بر اوجو با ولا باس باعادته وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم باعدامه لان الاعدام
ان كان امرا وجوديا لم يكن ذلك الوجودي عين عدم العالم والا لكان الوجود عين العدم بل
نافيه انه يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد فيكون الامر الى الاول وان
لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع اسناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين ان يقال لم
لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم والا فيكون احد العدمين يخالف الاخر فيكون لكل
واحد من العدمين تعين وثبوت فيكون للعدم ثبوت هف واما قلنا انه لا يجوز ان يعدم
لحدوث الضد لوجهين احدهما ان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الاخر فلو كان
انتفاء الضد الاخر معللا لحدوث هذا الضد لزم الدور وهو محال وثانيهما ان التنافي حاصل
من الجانبين فليس انتفاء احدهما بالاخر اولى بالعكس فاما ان ينتفي كل واحد منهما بالاخر
وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر والمؤثر حاصل مع الاثر فلو حصل العدمان
معا لحصل الوجودان معا فيكونان موجودين معدومين وهو محال او لا ينتفي واحد منهما بالاخر فيلزم
اجتماع الضدين واما قلنا انه لا يجوز ان يكون بزوال شرط لان ذلك الشرط لا يكون الا عرضا
فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال
واجيب بانه لم لا يجوز ان يكون باعدام الفاعل قوله الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون
قلنا معنا البعض ان لا يعدم الشيء البتة لانه يقال اذا عدم الشيء فعل لحدوثه او لم يحدث فان لم يحدث

امر فلو

امر فلو لم يعدم وان لحدوث فالمتجدد عدم او وجود لا جائز ان يكون عدما لانه لا فرق بين ان يقال
لم يحدث وبين ان يقال لحدوث العدم والا لكان احد العدمين يخالف الاخر وهو محال وان كان وجوديا
كان ذلك حدوثا لوجود اخر لا عدما للوجود الاول سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يعدم
لحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث يتوقف على عدم الباقي قلنا لا نم فان يعدما
عدم الباقي معلول الحادث وانتفاوان امتنع العكس كما عن المعلول لكن لا حاجة لها الى المعلول
قوله في الوجه الثاني التضاد مشترك بين الجانبين قلنا لم لا يجوز ان يكون الحادث اقوى
لحدوثه فانا لا نعرف لم يكون للحدوث سببا للقوة سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان
يعدم الجسم لانتفاء الشرط وبيانه ان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه واذا لم يخلق الله العرض
انتفى الجوهر قوله يلزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن
احدهما محتاجا الى الاخر كما في المتضايفين ومعلولي علة واحدة فاذا لم يوجد احد المتلازمين عدم
الاخر هذا ما قاله الامام في المحصل قال صاحب تلخيص المحصل فيه مذاهب الكرامية ان العالم
محدث ويمتنع الفناء واليه ذهب الجاحظ وقال الاشعري وابو علي الجبائي يجوز الفناء والعالم
عقلا وقال ابو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يعدم من جهة ان الله تعالى لا يخلق
الاعراض التي يحتاج الجواهر الى وجودها اما القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض
هي الاكوان وقال في بعض المواضع ان الفاعل المختار يعني بلا واسطة ومثله قال امام الحرمين وقال

في موضع اجزاء الجوهر يحتاج الى نوعه من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق
اى نوع كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين بمثل ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء وهو
عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبي وقال ابو الهذيل كما انه قال كن فكان فكذلك يقول
افن فيفنى وقال ابو علي وابو هاشم ان الله تعالى يخلق الفناء وهو عرض يفني جميع الاجسام
وهو لا يفنى وابو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا بان فناء واحدا
يكفي لافناء الكل فهذا مذهبهم وقول الامام في الاعدام انه بط لانه لا فرق بين ان يقال
لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم ليس بشئ وذلك لان الفرق بينهما حاصل في بديهة
النظر فان القول بان لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان وبعدم صدور شئ عن الفاعل
والقول بانه فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعله فتمايز العدمين
انما يكون بانتسابهما الى وجودين او بانتساب احدهما دون الاخر في جواب الوجه
الثامن ابطال العدم بطريان الضد وهو ان التضاد حاصل من الجانبين على السواء
فيجوز ان يكون الحادث اقوى وان كنا لا نعرف لميته ليس بجواب والجواب ما ساه من
كون الحادث اقوى لترجح الموجد على الباقي واما ابطال الاعدام بسبب انتفاء الشرط
ان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى مجرده فان من الجائز ان يكون هناك شرط غير العرض
كما يكون الجوهر الذي هو محل شرطا لوجود الاعراض فيه والجواب جواز ان يكون الشرط لا جوهرا

ولا عرضا بل امرا عدميا وقد مر بيان جواز الشرط به وزوال ذلك الامر يقتضي انعدام المشروط
وبيان الامام كون العرض شرطا في الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه فيعدم
بانعدامه ليس بما يعتد مع ورود المنقوض لان الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما
الزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فبطلان الدور انما يكون اذا كان المحتاج
اليه محتاجا الى المحتاج بعين ما احتاج اليه فيه وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى العرض
ما لا بعينه لا الى عرض معين لو فرض المعين يحتاج الى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواز
الامام بتجويز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الاخر ليس بمفيد ههنا فان العرض محتاج
في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى عين الاخر
لكنه من غير احتياج احدهما الى الاخر وارتباطه بالاخر ليس بمعقول فان ذلك يكون
مصاحبة اتفاقية وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك فايراد المثال المتضايفين على الوجه
غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما الى علة الاخر فليس بينهما عدم الاحتياج مطلقا من
لزوم الدور الخامس في تناهي الاجسام المبحث الخامس في تناهي الاجسام
الابعاد الموجودة في الخارج متناهية ولو فرضنا خطا اخر متناهيا موازيا للاول فاذا ابطل
الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون اول نقطة المسامتة ويكون
الخط الذي فرضناه غير متناه منقطعا بتلك النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامتة لان

الخط الذي فرض جزءه لو لم ينقطع تلك النقطة الى ان وراء تلك النقطة التي فرض انها اول نقطة
المسامتة شيء من الخط فيكون اول المسامتة مع فوقها لان المسامتة مع الموازاة تحصل
المسامتة مع المحاذاة فما فرضناه اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة هف
فمعنى ان يقطع الخط تلك النقطة فيكون الخط الذي فرضناه جزء منا هيا هف واضح
الهندسة بان كل جسم فما وراءه من رائه يشرح لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي
يلي القطب الجنوبي غير الطرف الذي يلي القطب الشمالي وكل ما كان كذلك لم يكن عدما
محضا لان العدم لا خصوصية فيه ولا تعين فكيف يحصل الامتياز فيكون موجودا ولكن
انه يكون مشارا اليها اشارة حسية فيكون جسما او جسمانيا والمكان لا ينفك عن
الجسم فثبت ان ما وراء كل جسم جسم اخر الا الى النهاية وهو يمنع بان خارج العالم لا يعبر فيه جانب
من جانب وان الحكم بهذا التميز للوهم لا للعقل فانه وهم محض ليست ثمة فان الحكم
بالتميز الى ربح كاذب فان ما لا وجود له اصلا لا امتياز فيه اصلا قال الفصل
الثاني المفارقات اقول لما فرغ عن الفصل الاول في الاجسام شرع في الفصل
الثاني المفارقات وذكر فيه سبعة مباحث الاول في اقسامها الثاني في العقول الثالث
في النفوس الفلكية الرابع في تجرد النفوس الناطقة الخامس في حدوث النفس السادس
في كيفية تعلق النفس بالبدن السابع في بقاء النفس المبحث الاول في اقسام الجواهر المفارقة

الجواهر

الجواهر المجردة عن المادة اي التي ليست بجسم ولا جسماني وهي الجواهر الغائبة عن الحواس
الانسانية اما ان يكون مؤثرة في الاجسام او مدبرة للاجسام او لا يكون مؤثرة فيها
ولا مدبرة لها والاول اي الجواهر الغائبة المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية مدبرة الاجسام العلوية
اي الفلكية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند اهل الشرع والى سفلية مدبرة
عالم العناصر وهي اما ان يكون مدبرة للبسائط الاربعة النار والهواء والماء والارض
والانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحي صلوات الله
عليه وسلامه وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما
ان يكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة والثالث
اي الجواهر الغائبة التي لا يكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة اما ان ينقسم الى خير بالذات
وهم الملائكة الكروبيون عند اهل الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين والى
مستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية
المفارقة فلا بد ان كانت شريرة كان شديد الانجذاب الى ما يناسبها من النفوس
البشرية فتتعلق ضربا من التعلق بابدانها وتساعدها على افعال الشر فذلك هو الشيطان وان
كانت خيرة كان الامر بالعكس واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر المجردة كما اشير اليه في الفصل
الاول من الكتاب الاول قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على

الشكل اشكال مختلفه واوائل المعتزله انكروه بما لانها ان كانت لطيفه وجب ان لا يكون
قوته على شئ من الافعال وان تعدد تركيبها بادنى سبب وان كانت كثيفه وجب
ان يشاهدها والا لامكن ان يكون بحضرتنا جبال لانراها واجيب بانه لم لا يجوز
ان يكون لطيفه بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام وليس سلم انها كثيفه لكن لم لا انه
يجب ان نراها لان رويه الكثيف عند الحضور غير واجب ونقل عن المعتزله انهم قالوا
الملائكه والجن والشياطين متحدون بالنوع ومختلفون باختلاف افعالهم اما الذين
لا يفعلون الا الخير فهم الملائكه واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين واما الذين
يفعلون تاره الخير وتاره الشر فهم الجن ولذلك عد ابليس تاره في الملائكه وتاره في الجن
قال المص هذا القسم الذي ذكرته على الوجه المذكور ربما استنبطه من فوائد الانبياء
والتقطه من فوائد الحكماء واحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من مسائل المح
كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو **اقول** الثاني العقول **اقول** المحصه الثاني العقول
اي الجواهر المجرده التي هي مؤثره في الاجسام قال الحكماء العقول هم اعظم الملائكه واولي
المبدعات وهي الموجودات الممكنة التي لم يسبق وجودها عدم زماني كما روي
انه صلعم قال اول ما خلق الله تعالى العقل واقوى ما استدل الحكماء على وجود العقل
وتبيينها ان الاول الى ان ذلك ممكنه لانها مركبه وكل مركب ممكن والموجود الممكن له موجد

وترتيب اي الذي لا يكون بينه وبين المعلول واسطه والموجد القريب للافلاك لا يكون
الباري تع لانه واحد حقيقي والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الجسم لان الجسم مركب والواحد
الحقيقي لا يصدر عنه المركب ولا يجوز ان يكون الموجد القريب للافلاك جسما اخر
لان الجسم الاخر ان احاط بالافلاك يتقدم وجوده على وجود الافلاك لان المحيط الذي
هو علة يجب ان يكون متقدما بالوجود والوجوب على وجود المحاط ووجوبه ووجود
المحاط وعدم الخلاء في باطن المحيط متقاربان فان عدم الخلاء داخل المحيط امر يتحقق
اعتباره باعتبار وجود المحاط حيث لا يتصور انفكاكه عنه فيكون عدم الخلاء الذي هو مع المحاط
المتاخر عن المحيط متاخرا عن المحيط فاذا اعتبرنا تشخص المحيط العلة كان معه بلحاظ المعلول الكائن وجود لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول م
واما الوجود والوجوب فبعد وجود المحيط ووجوبه فلا يخ اما ان يكون عدم الخلاء
واجبا مع وجوب المحيط او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء
المحاط واجبا مع وجوب المحيط لان عدم الخلاء داخل المحيط بعبارة اخرى اعتباره
وجود الملاء المحاط ولكن قد بينا ان الملاء المحاط لا يكون واجبا مع وجوب المحيط فلزم
ان يكون عدم الخلاء داخل المحيط ايضا غير واجب مع وجوب المحيط فيكون عدم
الخلاء ممكنا مع وجوب المحيط فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو ممتنع لما سبق ان الخلاء
ممتنع لذاته وان كان الجسم الاخر الذي هو موجد قريب للافلاك احاطت الافلاك

احاطت الافلاك به لزم كون الخسيس الضعيف الصغير علة للشريف القوي العظيم
وهو محال فان الوهم لا يذهب الى ان الاشرف والاقوى والاعظم معلول للاخس الاصغر ولان الضعيف
الجسم مطلقا لا يجوز ان يكون علة لجسم اخر سواء كان احدهما محيطا بالاخر او لا وذلك
لان الجسم انما يؤثر في قابل له وضع بالنسبة اليه وذلك لان الجسم يفعل بصورته لان الجسم انما يكون
فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون
فاعلا ولا يكون الجسم موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة انما تكون موجودا بها بالقوة
والفعل الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها لمشاركة ذلك الوضع ولذلك فان النار
لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك
الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فاذا الجسم انما يؤثر بصورته في قابل له وضع
بالنسبة اليه فان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا
من غير مشاركة الوضع وما يكون علة لجسم يجب ان يكون علة لجزئيه اي المادة والصورة اولا فلو كان
الجسم علة للجسم يلزم ان يكون اولا علة لجزئيه الهيولى والصورة ولا يؤثر الجسم في الهيولى ولا في
الصورة اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا للصورة تعين قبل الهيولى فان الهيولى والصورة
قبل الاتحاد لا وجود لهما فضلا عن ان يكون لهما وضع فلا يؤثر الجسم في الجسم ولا يكون الموجد
القريب للافلاك ما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس ولا الصورة ولا الاعراض التي للجسم

لان الصورة انما تقوم بمادتها فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك المادة ويكون بمشاركة الوضع م

لما ذكرنا ولذلك الهيولى لا تكون موجدة للافلاك فالموجد للافلاك جوهر عقلي مجرد
يستغني عن المادة ~~الاولى~~ وهو العقل الثاني الصادر من الله تعالى اولا ولا يكون الا واحدا
بسيطا لانه نوع واحد من جميع الجهات فالصادر عنه اولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز
ان يكون ذلك الواحد البسيط هو العرض لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر عنه اولا
علة لما عداه من الممكنات ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد الصادر جسما لان الصادر
الاول علة لما عداه والجسم لا يكون علة لغيره من الاجسام لما سبق ولا يجوز ان يكون
الصادر الاول الهيولى ولا الصورة لانه لو كان الصادر الاول احدهما لكان احدهما
علة للاخرى او واسطة مطلقة للاخرى واللازم باطل والا يلزم تقدم احدهما على الاخرى
بالشخص وليس كذلك ولان الهيولى قابلة للصورة فلا تكون علة فاعلة لها وتعين الصورة
مستفاد من الهيولى فتكون الهيولى متقدمة على تعين الصورة وفاعلية الصورة موقوفة على
تعينها فلا تصدر الهيولى من الصورة والا يلزم ان يتقدم تعين الصورة على الهيولى المتقدمة
عليه ولا يجوز ان يكون الصادر الاول ما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لان فعل النفس
موقوف على الجسم فلو كان الصادر الاول النفس لكان سابقا على الجسم في تاثيره لانه
الصادر الاول علة لما عداه ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على الجسم اذ لا سبق
للشروط في تاثيره بما فرض لاحقا اعني الجسم فالصادر الاول هو العقل لان الصادر الاول

هو الممكن والممكن اما عرض واما جوهر والجوهر اما جسم او هيولى او صورة او نفس او عقل
واذا بطل ان يكون الصادر الاول ما عدا العقل تعيّن ان يكون هو العقل وهو المطلوب
اما الاول فلانّ ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته لكان عدم الخلاء
واجبا لذاته واللازم باطل فان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني المحاط
واجبا بغيره ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه
كونه واجبا بغيره الذي هو المحيط فسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول من المتنافيين
لجواز ان يكون صدق الثاني بانتفاء الثاني من المتنافيين وهو ان يكون المحاط
واجبا بغيره الذي هو المحيط وانتفاء هذا لا يوجب ان لا يكون المحاط واجبا بغيره لجواز
ان يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالمحيط لا بانتفاء وجوبه بالغير فان نفي الاخص
لا يستلزم نفي الاعم وان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون
ما معه اعني المحاط واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان
وجوب المحاط بغير المحيط لا يستلزم امكان الخلاء اذ لم يكن المحيط علة للمحاط فان الخلاء لا يعرض
بارتفاع المحاط مطلقا بل انما يعرض بارتفاع المحاط من حيث هو محاط مطلقا بان يعرض
محيط لا حشو له فيفرض الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء واذا لم يكن
امكان الخلاء لازما لوجوب المحاط بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيا لوجوبه بالغير

كون ما معه اعني المحاط واجبا بغيره انه ينافي

ودونها

وقولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا تقتضي امتناعه بل معناه ان تصوره
يقتضي امتناعه ولا تصور للخلاء الا بان يتوهم محيط لا حشو له فيفرض الابعاد فيتصور
منه الخلاء والحق انه يجوز ان يصدر الجسم من الله تعالى لانه فاعل مختار كما سيأتي فيجوز ان يصدر
منه اكثر من واحد واما الثاني فكذلك لانه لا يلزم ان يكون الصادر الاول هو العقل
لانه هو العقل لانه فاعل مختار ثم قالوا العقل وجد من المبدا الاول زائدا على ماهيته الوجود
بالنظر اليه والامكان من ذاته وتعقل لذاته ففيه ست جهات ماهيته وامكان ووجوب
وتعقل للمبدا وتعقل لذاته فيكون بذلك سببا لعقل اخر ونفس وفلك مشتمل على مادة
وصورة جسمية وصورة نوعية ويصدر عنه من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث
وفلك ثان ونفس ثانية وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه
بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فالعقل الفعال هو المؤثر في العالم
العنصري المفيض لارواح البشر والقلم يشبه ان يكون هو العقل الاول لقوله صلعم اول
ما خلق الله تعالى القلم فقال اكتب فقال ما اكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى
الابد واللوح هو الخلق الثاني ويشبه ان يكون هو العرش او متصلا به لقوله صلعم ان من
مخلوق الا وصورته في العرش قوله ثم لما كان العقول مجردة اه اقول هذا نوع
على وجود العقل لما كانت العقول جواهر مجردة لم يكن حادثة والا لكانت مسبوقة

ويعقل المبدا انه ح

منحصرة انواعها في اشخاصها جامعة لكمالاتها بالفعل لما سبق من مذهب الحكماء ان مقابل
هذه الامور الاربعة اي الحدوث والاثر وتعدد الوجه وتعدد اشخاص النوع وعدم حصول
الكمالات بالفعل لا يكون الا لما له مادة فان مذهبهم ان الحادث مادي وان ما به تعدد
الوجه مادي وان كل نوع له اشخاص كثيرة مادي وان ما لا يكون كمالاتها حاصلة
بالفعل مادي وكانت العقول عاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات كما
سياتي تقريرها في المبحث الرابع من هذا الفصل قال الثالث في النفوس قوله
المبحث الثالث في النفوس الفلكية اتفق الحكماء بان حركات الافلاك على الاستدارة غير
طبيعية لانها لو كانت طبيعية لكان المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع واللازم باطل فانه يستحيل
ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع بيان الملازمة ان كل ما يتوجه اليه الحركة المستديرة
يكون تركه التوجه اليه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يكون لحركة واحدة يطلب
بالطبع ما هو هارب عنه بالطبع ويكون طالبا لحركة واحدة وضعا ما في الطبع في موضع
وهو تارك له هارب منه بالطبع لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون
نفس الحركة دائما مطلوبة بالطبع غير مهروب منها لانا نقول الحركة ليست من الكمالات الذاتية
بل انما تطلب لغيرها فان المتحرك الذي هو قار الذات لا يقتضي لذاته ما لا قرار له
اذ الكمال المقتضي للشيء لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام

شيء له قرار فالمتحرك انما يقتضي الحركة لا لذاتها بل لشيء آخر يتحصل بها ويكون مقتضيا
لذاته ذلك المتحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها والثاني
فان الحركة لذاتها تقتضي التادي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير ولا يجوز ان تكون
قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع حيث لا طبع فلا قسر ولان القسر انما يكون على موافقة
القاسر في الجهة والسرعة والبطء وليس كذلك فان القسر انما يتصور للمحيط بالنسبة
الى المحاط وحركة المحاط اي تخالف حركة المحيط في الجهة والسرعة والبطء فحركات الافلاك
على الاستدارة ارادية فان الحركة منحصرة في الطبعية والقسرية والارادية فقد بطل الاولان
فتعين الثالث فللافلاك محركات مدركة لما عرفت ان الحركة انما تصدر عن قوة — الارادية م
مدركة والحركة المستديرة اما متخيلة اما عاقلة لان المدرك ان كان ادراكه للجزئي فهو
المتخيل وان كان ادراكه للكلي فهو العاقل والاول باطل لان الحركة الصادرة عن
المتخيل اي الادراك للامر الجزئي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر
والذي يجذب الملائم هو الداعي الشهواني والذي يدفع المنافر وهو الداعي الغضبي
والاغراض الجزئية الحسية لا تخرج عن هذين ولا يجوز ان يكون لدواع شهوانية او غضبية
لان الشهوة والغضب يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى غير ملائمة وبالعكس
والافلاك لا تخرق ولا تنمو ولا تذبل ولا تنحل ولا تتكاثف ولا تتكون ولا تفسد ولا تستحيل

لما سبق فلا تتغير الاجرام السماوية من حال ملائمة الى حال تخالفها فلا يكون لها
شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها لداع شهواني او غضبي فلا يكون غرضها امر الحسيا
فتعين ان يكون غرضها امرا عقليا فلا يكون المحركات المدركة متخيلة فيكون عاقلة ولتسب المحركات
العاقلة هي المبادي القريبة للتحريك اي لا يكون المحركات العاقلة مباشرة للتحريك فان
حركات الافلاك جزئية متجددة منقضية والحركات الجزئية المنقضية منبعثة عن ارادات جزئية
تابعة لادراك جزئية لا يكون للعاقلة المجردة عن المواد بل يكون لقوى جسمانية فايضة
عن المحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك شبيهة بالقوى الطبيعية الحيوانية الفايضة
عن نفوسنا على ابداننا ويسمى تلك القوى الطبيعية الفايضة على اجرام الافلاك نفوسا
جزئية منطبعة في مواد الافلاك وتلك المحركات العاقلة التي هي جواهر مجردة نفوسا
مجردة مدركة للكليات عاقلة والمشهور عند الحكماء ان الافلاك عارية عن الحواس
الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار وهما
محالان على الافلاك لانها محفوظة بالطبع الذي لا ينفعل ولا يتغير من حال ملائمة الى حال
غير ملائمة قال الرابع في تجرد النفوس اقول المبحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة
وهو مذهب الحكماء وحجة الاسلام الغزالي من اصحابنا والقول على تجرد النفوس اي على
انها ليست بجسم ولا جسمانية العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالعرض

وبانه

وسائر البسائط كالنقطة والوحدة والبسائط التي يتالف عنها المركبات لا يتعين
انه لو انقسم العلم بالبسيط لجزء العلم بالبسيط ان كان علما بذلك البسيط كان
الجزء مساويا للكل بكله وكان العلم الواحد علمين وهو محال وان لم يكن جزء العلم
بالبسيط علما به فمجموع اجزاء العلم اما ان يحصل له امر زائد على الاجزاء فذلك
الزائد ان كان منقسما عاد التقسيم فيه بان يقول جزء ذلك الزائد ان كان
علما به لزم ان يكون الجزء مساويا للكل وكان العلم الواحد علمين وان لم يكن
جزء ذلك الزائد علما به فمجموع اجزاء ذلك الزائد ان لم يحصل امر زائد على الاجزاء
فكذلك محال لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به وان استلزم امرا
زائدا تسلسل الكلام اما الزائد وهو او ينتهي الى ما ليس بمنقسم فثبت ان العلم
بالبسيط غير منقسم فمحل ذلك العلم غير منقسم والا يلزم انقسام ذلك العلم الغير المنقسم
فان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فثبت ان محل العلم غير منقسم وكل جسم
وجسماني منقسم فمحل العلم ليس بجسم ولا جسماني واعترض عليه بانا لا نسلم ان محل العلم بالبسيط
الذي لا يتعقل ذاته ان جسما او جسمانيا يلزم من انقسامه انقسام العلم الذي لا يقسم
قوله لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال قلنا لا نسلم فانه منقوض بالنقطة فان محله
الخط الذي هو منقسم ولا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الحالة فيه وكذلك الوجوه

فانه لا يلزم من انقسام محلها انقسامها وبتقدير تسليم انه يلزم من انقسام المحل انقسام
العلم لم قلتم انه لا يجوز انقسام العلم قوله ان انقسم العلم لكان جزؤه اما ان يكون
علما بذلك الشيء او لا يكون قلنا لم لا يجوز ان نختار ان جزء العلم علم بذلك الشيء قوله
يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل قلنا يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل
في الماهية او في جميع العوارض والثاني ممنوع الا ان يقوم الدليل على ان جزء
اذا كان متعلقا بكل ما يتعلق به كلية العلم يستحيل ان يكون مخالفا له في شيء
من العوارض ولكنهم ما فعلوا ذلك الى الآن والاول مسلم ولا امتناع فيه فان
الجسم البسيط كالماء وجزء من البسائط المنقسمة انما يساويه في الماهية ونقابل
ان نقول انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان حلول الحال فيه من
حيث هو ذلك المحل من حيث لحوق طبيعة اخرى فاما اذا كان لحوق الحال فيه
من حيث لحوق طبيعة اخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والعلم انما
حل العالم من حيث هو ذلك العالم لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فلزم انقسام
انقسام الحال فيه واما النقطة فانما تحل في الخط لا من حيث هو خط بل من حيث
هو خط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة
لان حلول النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث الذات واما الوحدة فهي

من الاعتبارات العقلية وليست بموجودة في الخارج بل امر يعتبره العقل في
الشيء من حيث هو غير منقسم واما انقسام العلم الى اجزاء مساوية للعلم فلا ينافي الغرض
وذلك لانه لا بد في العلم المنقسم من جزء غير منقسم والا لكان العلم مركبا من معلومات
غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المقومات عند حصول ما يتقوم بها بالفعل
وهو محال ومع لزوم المحال فالمطلوب حاصل لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير
متناهية فيها واحد بالفعل لان الكثرة لا تتحقق بدون الآحاد فلا بد في اجزاء
العلم من واحد بالفعل والواحد بالفعل من حيث هو واحد بالفعل لا ينقسم محله
الذي هو حاصل له اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام الواحد بالفعل
الذي هو غير منقسم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال قال الثاني قد
اقول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على تجرد النفس الناطقة العاقل
قد يدرك السواد والبياض معا فان العالم بالمضادة السواد والبياض
لا بد وان يكون بعينه عالما بهما ولا نعني بالعلم الا حصول صورة المعلوم في
العالم فالمتضادتان لا بد وان تحصل فيه معهما فلو كان العاقل الذي هو محل
بالسواد والبياض جسما او جسمانيا للزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد
وهو محال لامتناع اجتماع الضدين ومنع بان صورة السواد وصورة البياض العقليتين

لانتفاء نقشهما فان النقاش من عين السواد وعين البياض فان الصورة لا تنافي
الا الصورة في اللوازم بل الحالة في كثير من اللوازم وينقوض ايضا هذا الوجه
بتصور هذا السواد وهذا البياض بان المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجزء الجسماني
دون النفس مع عدم انتقاشها منهما وللقائل ان يقول ان المدرك لهذا السواد
وهذا البياض هو النفس لا الجزء ولا الجسماني فان كان منتقشا في الجزء والجسماني
قال الثالث لو كان العاقل جسما اقول الوجه الثالث لو كان العاقل
جسما مثل قلب او دماغ او غيرهما او حالا في جسم بان يكون قوة جسمانية حالة في عضو مثل يكون
قلب او دماغ او غيرهما يعقل العاقل العضو المذكور دائما او لزم لا يعقله دائما واللازم
باطل لان تعقل العاقل لذلك العضو منقطع اي في بعض الاوقات بيان الملازمة
ان تعقل العاقل لذلك العضو اما يكون بمقارنة صورة له وحينئذ اما ان يكون الصورة
الخارجية مادة ذلك العضو كافية في تعقله لزم تعقله دائما لان صورة ذلك العضو
دائما مقارنة له والعرض انها كافية في تعقله له وان لم يكن كافية في تعقله له امتنع
تعقله له دائما لانه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في تعقله له كان تعقله بحصول
صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة ممتنع لانه لو حصل
صورة اخرى للعاقل مماثلة لصورة العضو كان تلك الصورة مقارنة لمحل العاقل لان

مقارن

١١١

اخرى

مقارن العاقل مقارن لمحله لكن يمتنع ان يقارن المحل صورة اخرى مماثلة لصورته
لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة قال الشارح وهذا الوجه ضعيف
لانا لا نسلم انه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل
بصورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة
التي مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة المعقولة عرض غير محسوس
حالة في محل غير محسوس وصورة العضو الموجودة في الخارج جوهر موجود في الخارج
محسوس فلا تماثل العرض للجوهر والقول ان الصورة المعقولة حالة في القوة العاقلة
الحالة في العضو والصورة الخارجية حالة في مادة العضو ولا دليل على امتناع مثل
هذا الاجتماع وللقائل ان يقول ماهية الشيء عبارة عما حصل من ذلك الشيء
في العقل دون لواحقه الخارجية عنه ولا شك ان الصورة المعقولة التي مساوية مثلا
الصورة الخارجية عن اللواحق الخارجية عنها وباعتبار مقارنة الصورة المعقولة
للواحق الذهنية والصورة الخارجية للواحق الخارجية مساوية لها في تمام الماهية
وان اختلفا في العوارض فان الاختلاف في العوارض لا ينافي المساواة في تمام
الماهية والصورة المعقولة باعتبار انها صورة يعقل بها الشيء لا يكون عرضا وان
الصورة الحالة في العاقلة يجب ان يكون حالة في محلها اذا كانت العاقلة جسمانية

وذلك لانها اذا كانت العاقلة جسمانية كانت ذات فعل بمشاركة المحل
لان كل عاقل جسماني انما يكون عاقلا بمشاركة الجسم فلو لم تحل الصورة الحالة
في العاقلة في محلها لما كان تعقلها بمشاركة المحل فلا يكون جسمانية هف قال
الرابع القوة العاقلة اقول الوجه الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات
غير متناهية لان القوة تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها
ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك اي القوى الجسمانية لا تقدر على ادراك
ما لا نهاية له لما سنذكره في باب الحشر ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريك
لكان غير متناهية واعترض بانا لا نسلم ان القوة العاقلة تقدر على الفعل اصلا
فضلا عن ان يقال انها تقوى على افعال غير متناهية لان التعقل عبارة عن قبول
النفس الصورة العقلية وهذا انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جارية
على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية ولئن سلمنا
قوتها على الفعل لكن لم لا يجوز ان يقال القوة العاقلة تقوى على معقولات
غير متناهية ان عني به ان العاقل لا ينتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل
معقول اخر فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال
الى حد الا وهي تقوى على تصور اشكال اخر بعد ذلك وان عني به ان القوة العاقلة

لم

تحصل معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع فانا نجد من انفسنا انه يصعب
علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة قال الخامس الادراك
الكلي اقول الوجه الخامس الادراك الكلي ان حلت في جسم اختص
بمقدار ووضع واين معين لمحلها واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان
الجسم يختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين فالادراك
الكلي اذا حل في الجسم اختص بذلك المقدار والشكل والوضع والاين
لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع المعين والاين
يوجب اختصاص الحال فيه بها واما بطلان اللازم فلان كل ما هو مختص بمقدار
معين وشكل معين ووضع معين واين معين لا يكون مما يطابق الملابس كذلك
ولا يكون مشتركا بين كثيرين فلا يكون صورا مجردة كلية واعترض على هذا الوجه
بان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهيتها
مجردة عن لواحقها الخارجية وجردناها عن العوارض الخارجية ولا يقدح
في كليتها شيء مما عرض بسبب المحل من المقدار والشكل والوضع فانها منطبقة
على الاشخاص اذا اخذت مجردة لانه لو وقع في كليتها ما عرض بسبب المحل
لاشترك الالزام بان نقول الادراك الكلي ايضا حال في النفس حجة

فيكون جزئيا لان الحال في الجزئي جزئي فثبت ان ما عرض للكلي بسبب
المحل لا يعرض في كليته ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال قال واما النقل
فمن وجوه اقول لما فرغ من ما يدل على تجرد النفوس من الوجوه العقلية
ذكر ما يدل على تجردها من النقل فذكر من القرآن اربع آيات ومن السنة
حديثا وهو قريب من رفوف الطائر اذا حرك جناحه حول الشيء يريد ان
يقع عليه ولا يشك ان هذه الآيات والحديث دالة على ان النفس مباينة
للبدن ولا تدل على التجرد وما وهي عنه عن الشرع واختلف المتكلمون في النفس
فقال ابن الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام
لطيفة سارية في البدن باقية من اول العمر الى آخره لا تنحل ولا تتبدل فما دامت سارية
في البدن فهو حي واذا فارقت فهو ميت وقيل هي قوة في الدماغ مبدا الحس والحركة
وقيل هي قوة في القلب مبدا الحياة في البدن وقيل النفس ثلاث قوى احدها
في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدا العلوم والحكم والثانية في القلب
وهي النفس الغضبية التي هي مبدا الغضب والخوف والطرب والفرح وغيرها والثالثة
في الكبد وهي النفس النباتية التي هي مبدا التغذي والنمو والتولد وسميتها بالملم
بالبهيمية لانها مبدا الجذب الملائم وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة الصفراء

والدم

والدم والبلغم والسوداء وقيل النفس هي المزاج وهي اعتدال الاخلاط وقيل
هي شكل البدن وتخطيطه وتاليف اجزائه وقيل هي الحيوة قال الخامس
في حدوث النفس اقول المبحث الخامس في حدوث النفس المتكلمون لما ادعوا
ان ما سوى الله تعالى الذي هو الواحد الواجب لذاته محدث ادعوا على
حدوث النفس فان النفس مما سوى الله تعالى الا ان منهم من المليين جوز
حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار ان الله تعالى خلق
الارواح قبل الاجسام بالفي عام ومنع آخرون حدوث النفس قبل حدوث
البدن لقوله تعالى ثم انشاناه خلقا آخر فانه تعالى لما ذكر اطوار خلق الانسان جسد
قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار
مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام
لحما قال ثم انشاناه خلقا آخر اراد بقوله خلقا آخر الروح ولفظة ثم تقتضي التراخي
فدل الآية على انشاء الروح وخلقه بعد تكوين البدن وخالف ارسطاطاليس
من كان قبله من الحكماء مثل افلاطون فان افلاطون من قبله قال بقدم النفس
وقال ارسطاطاليس النفس حادثة وشرط حدوثها حدوث البدن واحتج
ارسطو بان النفوس الناطقة الانسانية متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متحدة بالنوع لكانت

مركبة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان النفوس الناطقة الانسانية
من اركبة في كونها نفوسا بشرية فلو اختلفت بالماهية لكان ما به الاشتراك غير
ما به الامتياز فكانت مركبة واما بطلان اللازم فلان النفس لو كانت
مركبة لكانت جسما واللازم باطل لما مر ان النفس مجردة فثبت ان النفس
متحدة بالنوع فلو حدثت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد
النوع بالمادة ومادة النفس البدن فيمتنع تعدد النفس قبل البدن فثبت
ان النفس اذا كانت قبل البدن كانت متحدة ثم اذا تعلقت النفس قبل
بالبدن فثبت ان النفس اذا كانت قبل البدن كانت يلزم ان تبقى واحدة
لزم ان يعلم كل احد ما علمه الاخر فثبت وان لم تبق واحدة قبل التعلق
كانت منقسمة واللازم باطل لان النفس مجردة والمجرد لا ينقسم لان قبول القسمة
من خصائص المادة وفيه هذا الدليل بان المدلول هو كون النفس نفسا
بشرية كونها مدبرة للبدن البشري وكونها مدبرة من عوارضها ولا يلزم في اشتراك
النفوس في هذا العرضي الاشتراك في تمام الماهية لجواز اختلاف النفوس بتمام الماهية
مع اشتراكها في العوارض وان سلم انه يلزم ان تكون النفس مركبة فلا نسلم ان
كل مركب جسم بان حكمكم ان كل جسم مركب وهو موجبة كلية والموجبة الكلية لا تنعكس

كنفسها

كنفسها وكيف يكون كل مركب جسما والمجردات باسرها مشاركة في
الجوهر والجوهر جنس لها ومتخالفة بالنوع فيكون تميز بعضها عن البعض بفصل فتكون
المجردات مركبة من الجنس والفصل عندهم وان سلم اتحاد النفوس الناطقة
الانسانية بالنوع فلم لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل هذه الابدان بتعدد
ابدان اخر كانت متعلقة بها فانتقلت منها الى هذه على سبيل التناسخ وفي كلام
المصنف اشارة الى جواب دخل تقرير الدخل انه لا يجوز ان يتعدد النفوس
قبل هذه الابدان لانه لو تعدد النفوس قبل الابدان يلزم التناسخ وهو باطل
تقرير الجواب ان عمدتكم الوثقى في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس
وذلك لان عمدتكم في بطلان التناسخ ان البدن اذا استكمل فاض عليه من
المبداء نفس لعموم الفيض ووجود الشرط فان السكل استكمال البدن شرط
لحدوث النفس من المبداء واذا فاض من المبداء نفس عند استكمال البدن ولا
ولا يتصل به نفس اخرى على سبيل التناسخ والا يلزم ان يكون لبدن واحد
نفسان وهو باطل لان كل واحد يجد ذاته واحدا لا اثنين فيمتنع التناسخ فثبت ان
بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس بابطال
التناسخ دور ولقائل ان يقول اذا كانت النفوس متحدة بالنوع امتنع تعددها

وبكرها مثل البدن وذلك لانها اذا كانت كثره لا تكون متحده بالنوع لانها لو
كانت متحده بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفه كالمواد وامتنع تعلق الامور المختلفه
بما هي متساويه في ذواتها من غير اولويه وترجح في البعض دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها
بالامور المختلفه فلا تكون متحده بالنوع ثبت انه لو كانت النفوس قبل الابدان
فكثره لا تكون متحده بالنوع واللازم بط لان الغرض انها متحده بالنوع فالملزوم
مثله قال السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن اقول المبحث السادس
في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قالت الحكماء النفس
غير حالة في البدن ولا مجاورة له لانها جوهر مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق
حلول الصوره بالماده والعرض بالموضوع كتعلق السواد بالجسم ولا تعلق مجاور كتعلق
الانسان بداره وثوبه الذي تارة يلبسه وتارة اخرى يخلعه بل تعلقها بالبدن
كتعلق العاشق بالمعشوق عشقا لا يمكن العاشق تبعيده من مفارقته مع صحته ما دامت
مصاحبته ممكنه وسبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسية
والعقلية عليه فان النفس في مبدا الفطره عاريه عن العلوم قابله لها متمكنه من
تحصيلها بالالات وقوى بدنيه قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا
تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون والنفس تتعلق

اول

بالروح وهو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزاء
الاغذيه فتفيض من النفس الناطقه على الروح قوه تسري بسريان الروح الى
اجزاء البدن واعماقه فتسري تلك القوه في كل عضو من اعضاء البدن ظاهره وباطنه
قوى يليق بذلك العضو ويكمل بالقوى السارية في ذلك العضو نفعه فكل ذلك
بارادة العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذره في الارض ولا في السماء ولا اصغر
من ذلك ولا اكبر الحكيم الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وتلك القوى بالقسمة
الاولى اما مدركه واما محركه وتنقسم القوى المدركه الى مدركه ظاهره والى مدركه
باطنه اما المدركه الظاهره فهي المشاعر الخمس البصر والسمع والشم والذوق واللمس
الاول البصر وهو قوه مودعه في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتفارقان
الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان اولا وبتوسطهما سائر المبصرات
كالشكل والمقدار والحركه والحسن والقبح وادراك البصر بانطباع صوره من
المرئي الى الجليديه وانطباع تلك الصوره في جزء من الجليديه يكون ذلك الجزء زاويه
مخروط متوهم قاعدته المخروط سطح المرئي وزاويته عند الجليديه ولا اختلاف
ادراك البصر بانعكاس صوره المرئي الى الجليديه وانطباعها في جزء منها
يكون زاويه مخروط موهوم قاعدته سطح المرئي لم ينتقل الشعاع من

من البعد فانه اذا كان المرئي اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع فيرى
المبصر اعظم واذا كان ابعد منه يكون تلك الزاوية اضيق فيرى المبصر اصغر وقيل ادراك
الابصار بشعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئي ويحصل كيفية اتصال الشعاع بالمرئي
موهم خطوطا تخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي قاعدته عند المرئي وراسه
عند الحدقة ويكون الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند راس المخروط
وليس المراد بخروج الشعاع من الحدقة الخروج الحقيقي بل يقال له الخروج بالمجاز
كما يقال الضوء يخرج من الشمس ومنع هذا القول بانه لو كان الابصار باتصال
شعاع مخروط خارج من الحدقة الى المرئي لتشوش الابصار بهبوب الرياح فلا يرى
المقابل ويرى غير المقابل الذي اتصل به الشعاع ويمكن ان يقال بتشوش
الابصار بهبوب الرياح قال الثاني السمع اقول الثاني من المشاعر الحس الظاهرة
السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتموج المنضغط من قارع ومقروع مقاوم
له والسمع قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ قال الثالث الشم
اقول الثالث من المشاعر الحس الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين
الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي وتدرك الروائح بوصول الهواء
المتكيف بالرائحة المنفصلة من ذي الرائحة الى الخيشوم وقيل تدرك الرائحة بوصول الهواء

المختلط

المختلط بجزء يتحلل من ذي الرائحة ومنع بان القدر اليسير من المسك يستحال
ان يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع يحصل فيها الرائحة قال الرابع
الذوق اقول الرابع من المشاعر الحس الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة في
العصب المفروش على جرم اللسان وادراك الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية
المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بالذوق ووصوله الى العصب وشرط عدم
الرطوبة عن مثل طعم المذوق او ضده وبالجملة ينبغي ان يكون الرطوبة عادمة
الطعم في نفسها لئلا يرد على جرم اللسان من المذوقات ولو ذي طعمه فيحصل
الاحساس به قال الخامس اللمس اقول الخامس من المشاعر الحس الظاهرة اللمس
وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والملاسة والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين واللزوجة
وادراك اللمس بالمماسة والاتصال بالملموس ولا يشترط كيفية مشابهة لكيفية العضو
الذي يكون هذه القوة فيه بان الادراك لا يقع الا عن انفعال والشيء لا ينفعل
عن شبهه وفي تعدد قوة اللمس ووحدته نظر بانه يحتمل ان يكون قوة واحدة بها جميع
الكيفيات يدرك قال واما الباطنة فمنها الاول الحس المشترك اقول لما فرغ من بيان
المدركة الظاهرة شرع في بيان قوة المدركة الباطنة وهي ايضا خمس لانها اما مدركة

او معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهي ما يمكن ان يدرك بالحواس
الظاهرة واما مدركة للمعاني وهي لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة
بالحفظ او التصرف والمعينة بالحفظ اما معينة لمدركة الصور واما معينة لمدركة المعاني فهي
خمس قوى الاول الحس المشترك وهي قوة يدرك صور المحسوسات وهي جبالات المحسوسات
الظاهرة واسباحها بالمادية اليها والذي يدل على وجود هذه القوة انا نحكم على
الابيض الجسم الطيب الرائحة الحلو بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة يحضره المحكوم
والمحكوم عليه ولا يكون لحصول هذه الامور في النفس لما علمت ان النفس مجردة
لا يرتسم فيها صور المحسوسات ولا يرتسم في الحس الظاهر فان الحس الظاهر لا يدرك به غير
نوع واحد من المحسوسات فاذا لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر يدرك بها جميعها اي
اللون الجزئي والرائحة الجزئية والطعم الجزئي وغيره ومحل الحس المشترك مقدم البطن
الاول من الدماغ **قال** الثانية الخيال **اقول** القوة الثانية من القوى المدركة
الباطنة الخيال وهي المعينة للحس المشترك بالحفظ وهي خزانة الحس المشترك يجتمع فيها صور
خمس المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة فيحفظ تلك الصور والذي يدل على
وجود هذه القوة انا لو لم تكن كذا لا نقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم
الا بقوة مدركة لهما جميعا وذلك لا يقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا انعدم صورة

كل

كل واحد من الامرين عند ادراك الاخر والاثبات اليه وهذه القوة مغايرة للحس
المشترك لان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يعرفان
على كالماء بقوة واحدة لما اقرفوا انا هذا الاشارة فان الادراك غير الحفظ ومحل
الخيال موخر البطن الاول من الدماغ **قال** الثالثة الواهمة **اقول** القوة الثالثة
من القوى المدركة الباطنة الواهمة وهي قوة يدرك بها المعاني في المحسوسات
الجزئية المعاني الجزئية التي ليست بمحسوس كصداقة زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة
معنى الذئب غير محسوس وهي العداوة وادراك الكبش في السخلة معنى غير محسوس
وهو الصداقة وهذه المعاني لا يدرك بالحس البتة وهذه القوة الحاكمة في النفس ادراكها
جزئية قال المص ومحل الوهم مقدم البطن الاخير وقيل محله موخر البطن الاوسط
قال الرابعة الحافظة **اقول** القوة الرابعة من القوى المدركة الباطنة الحافظة
وهي قوة تحفظ هذه المعاني التي يدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها وهي مغايرة للوهم لما عرفت
ان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ ومغايرة للخيال لان الحافظة للصور غير الحافظة
للمعاني ومحل الحافظة البطن الاخير من الدماغ قال المص محلها موخر البطن الاخير من الدماغ
قال الخامسة المتصرفة **اقول** القوة الخامسة من القوى المدركة الباطنة المتصرفة وهي
القوة التي تحلل الصور وتركبها وتحلل المعاني وتركبها تارة بعضها مع بعض الصورة والمعاني مع

وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى والقوة المتصرفة تسمى مفكرة ان
استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم دون تصرف عقلي والذي يدل على مغايرتها
لسائر القوى ان التحليل والتركيب ليس من القوة لنا العقول او الحفظ للادراك ومحل
المتصرفة الدودة التي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع
اختلال فعلها لاختلال هذه المواضع فان الفساد اذا اختص بموضع اورث الآفة
في فعل القوة المختصة بذلك الموضع وهذه القوى الخمس تسمى مدركة باطنة وان
كانت المدركة منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بمجموعها و
وبالمجموعة المدركة للكليات وهذه الجزئيات النفس لكن ادراكها للكليات بالذات
وادراكها للجزئيات بتوسط هذه القوى والمراد بقولنا ان النفس مدركة للكليات
بذاتها اي الصورة الكلية المعقولة ترتسم في النفس لا في القوى الجسمانية التي
هي الاتها والمراد بقولنا ان النفس تدرك الجزئيات بالاتها ان الصور المحسوسة
والمتخيلة والمعاني الجزئية الموهومة ترتسم وتنطبع في الاتها لكن ادراك النفس اياها
بواسطة تلك القوى وانطباعها فيها لانا لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين وتصورت
النفس به لزم ان يحل الجناحين لانا نرى الجناحين المختلفين في الوضع المتعين
في الحقيقة وليس هذا الامتياز في الخارج اذ هو غير موجود في الخارج لان الفرض ان لا يكون

اي

اي المربع موجودا في الخارج فهذا الامتياز في الذهن فلا بد وان يرتسم احد
الجناحين في محل غير محل ارتسم فيه الجناح الاخر والا لامتنع الامتياز لان امتياز
احدهما عن الاخر لا يكون بالماهية ولا بلوازمها لاتفاق الجناحين فيهما ولا بالعوارض
وان يرتسم في جسم او جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغاير محلها ولا يرتسم في النفس
والا لزم انقسام النفس وهو محال فادراك الجزئي للنفس انما يكون بالات وفعل
المحل المدرك للجزئيات اولا هي هذه بمعنى ان المحل على انها ترتسم فيها وادراكها
فيها هو ادراك النفس اياها وكذا اما سمو الفعل الى الالات صدور الفعل
من الفاعل بتوسطها واما المحركة فقسم اما المحركة
الاختيارية فتنقسم الى باعثة تحمل على جلب النفع وتسمى القوة الشهوانية او على
دفع الضار وتسمى القوة الغضبية والى محركة تحرك الاعضاء بواسطة تمدد الاعصاب
وارخائها وهي المبدا القريب للحركة الاختيارية فان للحركات الاختيارية اربعة
مبادئ مترتبة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير
مطابق وانما قلنا ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى
جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا لزم ترجيح احد الامور المتساوية
على الجانب ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثانية شوق ينبعث

عن ذلك المتصور اما الموجب ان كان ذلك الشي لذيذا او نافعا يقينا او ظنا
ويسمى شهوة واما الدافع وعليه ان كان ذلك الشي مكروها او ضارا يقينا او ظنا ويسمى
غضبا الثالث الارادة او الكراهة وهي العزم الذي يجزم بعد التردد في
الفعل والترك ويدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريدا لما ول
ما لا يشتهيه وكارها لتناول بالشهوة عند وجود الارادة او الكراهة يرجح احد
طرفي الفعل والترك اللذين يساوي نسبتهما الى القادر وعليهما الرابعة حركة من القوة
المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم
غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على التحريك غير مشتاق ولا عازم فائدة
واما القوى الطبيعية اقول لما فرغ من بيان القوى المدركة والمحركة الحيوانية
التي يشارك بها الانسان الحيوان شرع في القوى الطبيعية التي يشاركهما بها النبات
النبات ولما كانت ثابتة لاجل حفظ الشخص وهي الغاذية والنامية ولاجل
لاجل حفظ النوع وهي المولدة للمثل فهذه القوى الثلاث تسمى النباتية اما الغاذية
فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل فعلى هذه القوة احالة
الغذاء الى مشابهة المغتذي وتحليلها هو الغذاء وغايتها اخلاف بدل ما يتحلل واما النامية
فهي قوة موضعها ما يحتاج اليه اقطار البدن المغتذي على تناسب طبيعي محفوظ في اجزاء

المغتذي

المغتذي على تناسب طبيعي محفوظ في اجزاء المغتذي لينمو به النشو فقوله على تناسب
طبيعي خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم وقوله محفوظ في
في اجزاء المغتذي في الاقطار الثلاثة خرج به الزيادات الصناعية فان الصانع
اذا اراد في الطول ينقص في العرض والعمق وبالعكس وقوله لينمو به النشو خرج
به السمن والنامية والغاذية يتشاركان في الفعل فان كلا منهما تحصيل الغذاء
والصاقه وتشبيهه فان كانت هذه الافعال على قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء
وان كانت زائدة فهو النمو واما المولدة فقسمان الاول مولدة تفصل جزء
من الغذاء بعد الهضم التام وتعده مادة ومبدأ لشخص اخر كما مصورة تحيل
تلك المادة في الرحم وتعد بها الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي
انفصل عنه البذر وانما صح ان هذه القوى الثلاث لان النفس انما تفعل
من جهة هذه على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه
ولا بد في الامزجة من اجزاء حارة بالطبع ويضعف عن كل نفس ايضا كيفية
فاعلة لما يفعله للحيوة فيكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية
فالحرارة يعينان تحلل الرطوبة الموجودة في البدن المركب ويعينها على ذلك الحرارة
الغريبة من خارج فلو لم يكن شي يحصل بدل ما يتحلل منه لتفرد المزاج بسرعة وبطل

استعداد المركب لتعلق النفس به لحكمة الصانع ثم اقتضت اجزاء قوة تحفظ بها بنيته
بدنه بالقوة وتلك اما ان تشبهه بالفعل مصنعة لتخلف بدل ما يتحلل ولما
كانت العناصر متداعية الى الافتراق ولم يكن للقوى الطبيعية اجبارها على
الالتئام دائما وكانت العناية الالهية اقتضت بقاء الانواع زمانا ما شاء الله
بقاءه وبقائه ولم يمكن ابقاء شخص ابد الدهر ربقاء بما بقاء الاشخاص اما
على سبيل التولد فيما لتسهل اجتماع اجزائه لقربه من الاعتدال ولقوة عرض مزاجه
واما على سبيل التوالد فيما يتعذر ذلك لبعده من الاعتدال وضيق عرض
مزاجه تخلق الله في النفس ذات قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية
ما يعده مادة لشخص اخر ولما كان المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب
لشخص كامل جعل الله النفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية
شيئا الى المادة المنفصلة فتزيدها مقدارا بها في الاقطار على تناسب يليق بما يحاكي
ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفس النباتية التامة تكون ذات ثلاث
قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله اذا كان ناقصا وتستبقي النوع بتوليد
مثله وتخدم القوى الاربع الغاذية والنامية والمولدة وللمصورة اربع قوى
اخر الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة اما الجاذبة فهي التي تجذب الغذاء الملائم

وهي موجودة في جميع الاعضاء اما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك
الحركة غير ارادية لان الغذاء ليس حيوانا ولا طبيعية لان الغذاء يرد وعند
الانتكاس يكون قسرية اما بدفع دافع من فوق او لجذب جاذب من
المعدة والاول باطل لان الغذاء قد ينجذب الى المعدة من غير ان يدفع اليها
بعض الحيوانات ولهذا قد يجذب المري والمعدة الغذاء من فوق عند سقوط الحلق
من غير ارادة المتغذي ولان المعدة تجذب الغذاء اما صريحا ولهذا تخرج الحلو
ما ليس بعد عسره وان ساواه المتغذي اولا واما في الرحم فانها اذا كانت خالية
عن الفضول قريبة العهد بالاشتياق الى المني تطلب عند ملاطفة الاناث وقت الجماع
ان تجذبه نحوها اما داخل واما في سائر الاعضاء فلان الاخلاط الاربعة
اي الصفراء والدم والبلغم والسوداء مختلطة في الكبد وينجذب كل واحد منها وينصب
الى عضو معين فلو لم يكن وجد فيها في كل عضو لما اختص بكل خلط خاص واما الهاضمة
وهي التي تغير الغذاء الى ما يصلح لان يحيله الغاذية الى العضو فيفعل الهاضمة
احالة الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزءا من المتغذي وتفعل الغاذية احالته الى
ان يكون جزءا من المتغذي بالفعل وللهاضمة اربع مراتب الاولى منها في
الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدمامل ما لا تنضج

المطبوخة وما يهيئ المعدة وهو أن يصير الغذاء جوهرا يشبهها بماء الكشك الثخين
ويسمى كيلوس والثانية في الكبد وهو أن يصير بعد الانحدار من المعدة إليه
بحيث يحصل من الكيلوس الأخلاط الأربعة الدم والصفراء والسوداء والبلغم
والثالثة في العروق والرابعة في الأعضاء وهو أن يصير بحيث يصلح أن يكون
جزءا من العضو وأما الماسكة وهي التي تمسك الغذاء المجذوب إلى أن يهضمه
الهاضمة وفعلها في المعدة الاحتواء على الغذاء بحيث تماسه من جميع الجوانب
على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فرجة وليس هذا الاحتواء
بسبب امتلاء المعدة فإن الغذاء إذا كان قليلا والماسكة قوية حصل هذا
الاحتواء بهذا الحد الصحيح وفعلها في الرحم أن تحتوي على المني بحيث يمنع النزول
ولو لم يكن هناك ماسكة لنزل المني بطبعه لأنه ثقيل وكذا في سائر الأعضاء
وأما الرابعة فهي التي تدفع الفضل والمهيأ لعضو آخر إليه والنزول يدل على
وجودها أن الإنسان يجد الأعضاء الرئيسة تدفع ما فيها إلى السفل
وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء كالمعدة فإن فيها الجاذبة والماسكة
والهاضمة والدافعة بالنسبة إلى ما يعم جميع البدن وفيها الهاضمة التي بالنسبة
إلى الأربع المعتدلة بها خاصة .. السابع في بقاء النفس

البحث

البحث السابع في بقاء النفس الناطقة بعد الموت النفس لا تموت بموت البدن
أما عندنا فلما سبق من النصوص ونحوها قال الحكماء النفس الناطقة مجردة
وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس الناطقة لا تقبل العدم أما الصغرى
فلما سبق من أن النفس الناطقة مجردة بذاتها وكمالاتها غير منطبعة في جسم يقوم به
وأما الكبرى فلأنها لو كانت قابلة للفناء لكانت قبل الفناء باقية بالفعل
وفانية بالقوة ولا يمكن أن يكون الحامل لقوة الفناء ذا الباقي لأن محل
ما في ممكن الفناء ذو محل ممكن الفناء فيها ولا يجوز أن يكون محل قوة الفناء هو
محل البقاء بالفعل بعينه فإن محل قوة الفناء هو القابل للفناء وهو لا يكون بعينه
موصوفا بالفناء والباقي بالفعل لا يصح عنه الفناء ولا يكون بعينه موصوفا
بالفناء فيكون محل البقاء بالفعل غير محل الفناء بالقوة فإذا كان النفس
أمرين يحتاج أن يكون مركبا من أمرين أحدهما محل الفناء بالقوة والآخر
الباقي بالفعل وكل من الجزئين جوهر فيلزم تركبها من الهيولى والصورة
فلا تكون النفس مجردة هف واعترض على هذا بأن قوة الفناء وهو إمكان
العدم وإمكان العدم عرض فلا يستدعي محلا ولئن سلم فلا يجوز أن يكون
النفس مركبة من هيولى والصورة مخالفتين لهيولى الأجسام وصورتها فلا يلزم

ان يكون جسما وانه النفس حادثة فيكون مسبوقة بامكان الوجود والا لكان
ان يقال لم لا يجب كون النفس مادية كذلك لم يوجب امكان الحادث ان
ان يكون مادية اجيب عن الاول بان هذا الامكان هو الامكان الاستعدادي
وهو عرض وجودي يستدعي محلا ماديا واجيب عن الثاني بان الهيولى التي هي محل له
لهيولى الاجسام يجب ان يكون باقية بعد وقوع الحادث وبالفعل لما مر وح لا يخ
اما ان يكون ذات وضع اولا والاول يح والا يلزم ان يكون جسما وان
يكون ذات وضع جزء لا وضع له وكلاهما محالان والثاني لا يخ اما ان يكون
موجودة بانفرادها اولم يكن فان كان الاول كانت عاقلة بذاتها لما عرفت
وكانت هي النفس فقد فرضناها جزءا منها هف ومع هذا الخط حاصل وهو
بقاء جوهر مجرد عاقل بعد موت البدن وان كان الثاني اما ان يكون لعروض
مابه تقومها اولا والاول يح والا لكانت محتاجة في وجودها الى البدن
فلم يكن ذات تعلق بانفرادها وقد مر بطلان ذلك والثاني يلزم ان يكون
باقية لما هي مستعدة الوجود واستحالة ان يكون الة لها وحافظا للعلاقة شرو
معها بالموت لا يضرها وبقاؤها واجيب عن الثالث ان كل واحد من الامكانين
وامكان الشيء لا يستدعي ان يكون النفس مادية لكن البدن لما به تحقق مفهوم حدوثها

فيل

فيل حدوث النفس محلا لامكان حدوث النفس اي لامكان الاستعدادي
لحدوثها من حيث هي نفس مدبرة متصرفة متصرفة كاملة يجد النفس من مبدائها
بحسب هذا الاستعداد فاذا زالت هذه الهيئة المخصوصة بعد البدن بحيث
لا يكون مستعدا لقبول اثر المدبر سقط علاقته وعدم هذا الاستعداد لا يقتضي
عدم المدبر من حيث الذات بل من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم
المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز ان يكون
الامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر
مباين للبدن ولا يجوز ان يكون الشيء محلا لامكان ما هو مباين عنه
والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان النفس من حيث هي مباينة
ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث النفس من حيث هي
مدبرة ومتصرفة ولامكان عدمها من حيث هي كذلك لكن امكان حدوثها
من حيث هي مدبرة متصرفة يدونها جوهر ولها من حيث الذات فبالعرض حصل
محلا لامكان حدوث النفس من حيث جوهرها وامكان عدمها من حيث
هي مدبرة متصرفة لا يستدعي امكان عدمها من حيث جوهرها لان انتفاءها
من حيث هي حالة لا يستدعي انتفاءها من حيث هي هي لان انتفاء الخصوص لا يستلزم

لا المقتضى لسعادة جميع اجزائه بخلاف طرفي النقيض لا يكون البدن محلا لامكان عدم
النفس لا بالذات ولا بالعرض ويكون محلا لامكان وجودها بالعرض فهذا
هو الفرق بين الامكان السابق والامكان اللاحق ثم قال الحكماء للنفس بعد مفارقتها ربها
عن البدن شقاوة وسعادة لان النفس ان كانت عالمة بالله تع وبوجوب
وجوده وبصفات جوده اي افادته ما ينبغي لكل موجود من غير عوض وانه
اعطى كل شيء خلقه وبتقديس ذاته عن العلائق وتنزيهه عن سمات الحدوث
وكانت نفسه عن الهيئات البدنية منزهة عن متابعة الهوى المقتضية لاخلاق الذميمة
معرضة عن اللذات الجسمانية المقتضية الى الملكات الردية الغير توجد
انها بعينها كاملة بسببه جامعة للقسمين العلمية والعملية منخرطة في سلك المجردات
المقدسة والملائكة المكرمة راجعة الى ربها راضية مرضية وان كانت النفس
جاهلة بالله مقيدة للاباطيل الرائعة من اثبات الشريك واتخاذ ما لا
بقدسه وتنزهه عنه بالمثبت بادراك جهلها والشقاوة الى المعارف الحقيقية
وما يشبهها عن حصولها خالدة مخلدة ولها العود الى الدنيا واكتساب المعالم
بالمعاد ولا تكذب ما اتت رسلنا ويكون من المؤمنين وان كانت عالمة
بالله وبوجوب وجوده كما ذكرنا لكن منعها البدن بسبب كثرة واخلاقا ذميمة

وملكات

وملكات رديه لكن يعتقد اباطيل رائعة عذبت مثلها ثم بعد حصولها
لا مدة لحسب رسوخ تلك الملكات وزوالها فنجاح بزوال وورود عن
النار ويدخل الجنة جعلنا الله من السعداء الابرار وحشرنا في زمرة الاخيار
الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون واحشرنا مع الذين انعم الله عليهم من النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا والحمد لله لوليه
قوله الكتاب الثاني في الالهيات اقول لما فرغ من الكتاب الاول
في الممكنات شرع في الكتاب الثاني في الالهيات وذكر فيه ٣ ابواب ١ في ذات
الله تع ٢ في صفاته ٣ في افعاله الباب الاول في ذات الله تع وذكر فيه
ثلثة فصول ١ في العلم به ٢ في التوحيد الفصل الاول في العلم به وذكر فيه ٣ مباحث
١ في ابطال الدور والتسلسل ٢ في البرهان على وجود الواجب الوجود ٣ في معرفة
ذاته المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل اما الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف
عليه بمرتبة او اكثر فلان صريح العقل جازم على عدم وجود الموثر على وجه اثر فلو اثر
الشيء في موثره الذي علته لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين او اكثر فانه اذا اثر
الشيء في موثره يكون متقدما على موثره وموثره متقدم عليه فيكون الشيء متقدما على
نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء واما ابطال التسلسل فلانه لو كان

ان يكون بينهما مانعة كل واحد منهما مؤثرة في وجود للاخر او مانعة احدهما
مؤثرة في وجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول ويكون كل واحد منهما مؤثرا في الاخر
ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه لانا نقول ح لا يكون دورا لان الشيء لم يتقدم على ما لا يتقدم
عليه فان وجود كل من مانعة الاخر على التقدير الاول ووجود الكل بمانعة الاول على
التقدير الثاني ووجوده بوجود الكل على التقدير الثاني وكلامنا في الدور لا في غيره وايضا لا يجوز
ان يكون المانعة بدون الوحدة مؤثرا في الوجود لانا نعلم بالضرورة ان علة الموجود
يجب ان يكون موجودة قبل وجود معلولها قيل ان اريد بتقدم المؤثر على اثره كونه محتاجا اليه
فلا نم ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء لانه لو كان كذلك لامتنع
وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما احتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانه لو فرض
وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة والا لزم تخلف
المعلول عن العلة القريبة وهو ممتنع وان اريد بتقدم المؤثر على اثره شيء آخر غير الاحتياج اليه
فلا بد من افادة تصويره لينظر في صحته وفساده قيل لا نم ان اللازم وهو قولنا امتنع وجود
المحتاج اليه باطل قوله فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة
قلنا نعم ولكن لم قلتم ان ذلك ح فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزء منها
ويجوز تخلف المعلول عن جزء العلة التامة وهذا غير مسلم لان العلة القريبة وان سلم انها

جزء العلة التامة لكنها جزء مستلزم للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين علته المعلول فلا يمكن
تخلف المعلول عنه لاستحالة تخلف اللازم عن الملزوم والحق ان يقال ان اريد بقوله
وجد المعلول بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة
وجود المعلول في نفس الامر فان وجود المعلول في نفس الامر انما يلزم اذا كانت
العلة القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من فرض وجود العلة القريبة وجودها
في نفس الامر وان اريد به انه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم
العلة البعيدة فلا نم لزومه انه على ذلك التقدير فان ذلك التقدير مح لجاز عدم
لزوم وجود المعلول على ذلك التقدير المح ولئن سلم لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم
منه ان لا يكون المحتاج الى المحتاج الى الشيء في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو
كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر وهو ممنوع وكلامنا في بطلان الدور في نفس الامر
واما التسلسل وهو ان يترامى عروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول معين
الى غير النهاية فيدل على بطلانه وجهان الاول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض
جملتين احديهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذي هو علته وتسلسلنا الى غير
النهاية فان استغرقت الجملة الثانية الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهي بان يطبق
الاول من الجملة الثانية على المعلول المعين الذي هو اول الاولى تكون الناقصة مساوية

للزائد وان لم تنطبق الجملة الثانية الجملة الاولى حين تبدأ بالتطبيق على الوجه
المذكور يلزم انقطاع الجملة الثانية فيلزم تناهيها والجملة الاولى تزيد عليها بالمتناهي فتكون
ايضا متناهية فان قيل لا نم ان الجملة الثانية اذا لم تستغرق الجملة الاولى بالتطبيق
يلزم انقطاع الجملة الثانية لجواز ان يكون عدم الاستغراق لعجزنا عن توهم الانطباق
فان توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي مح على غير المتناهي مح والبطلان انما
لزم من المجموع اذ ان يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من اجزائه بالانفراد
غير مح وايضا هذا منقوض بالحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير
متناهية عند القائلين بالنطق والحجة جارية فيها والجواب عن الاول ان عجزنا
عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز ان يعجز الوهم عن الانطباق
ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل فنفرض هنا الانطباق ولا يلتفت الى عجز الوهم
عن الانطباق او تقديره فنقول ان لم يكن الانطباق المفروض والسلسلة الثانية
الاولى لزم تساوي الناقص والزائد وهو مح وان امتنع الانطباق ولم تستوعب
الثانية الاولى كانت علة عدم الانطباق تناهي الجملتين فقط فان امتناع
الانطباق حينئذ من جهة واحدة للكم وهو العدد لا يكون الا بسبب التفاوت
وهذا ظاهر وعن الثاني بقيل ان الحكم على المجموع اذا كان محالا لا يدل ان يكون كل جزء من اجزائه

المجموع

١٣٥

المجموع غير مح على تقدير الاجزاء الباقية فيكون احد الاجزاء محالا في نفسه وكل جزء من
المجموع ممكن في نفسه الا كون المجموع الجملة غير متناهية فيكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو
المط واما النقض بالاشياء المرتبة الغير الموجودة كالحركة التي لا اول لها فغير وارد اذ
الجملة من حيث هي غير موجودة بل الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق
في اجزائها اصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التي لا ترتيب
فيها لعدم ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير وارد لان الاشياء المرتبة اذا انطبق
كل جزء من الجملة الزائدة على جزء من الناقصة يستحيل ان ينطبق عليه جزء اخر بل الاخر
الجزء ينطبق على غيره فلا جرم يحصل في الزائدة جزء لا ينطبق عليه شيء وغير المرتبة لا يتصور
فيها هذا فلا يتم البرهان فيها وقد يحتج مما ذكرنا ان برهان التطبيق يتم في الاشياء
التي يكون كلها موجودة في زمان واحد ولها ترتيب طبيعي كالموصوفات والصفات
والعلل والمعلولات ولا يتم فيما عداه احد البراهين ان مجموع الممكنات المرتبة
المتسلسلة الى غير النهاية محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى السبب وذلك
السبب ليس نفس المجموع لامتناع كون الشيء سببا لنفسه والا لزم تقدم الشيء
على نفسه ولا كل واحد من احاده فان المجموع لا يكفي كل واحد ضرورة توقفه
على غيره ولا الداخل في المجموع لان الداخل في المجموع لا يكون علة لنفسه ولا لعلله

فلا يكون الداخل وحده علة مستقلة للمجموع لان المجموع كما يتوقف على علة يتكون
كل واحد من اجزاء المجموع ممتنع الحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه والا لكون
بعضها مستغنيا عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع علة
ذلك البعض المستغني عن الامر الخارج عنه ولا يكون ذلك الامر الخارج عن مجموع
الممكنات السلسلة المرتبة الى غير النهاية المفروضة المفروضة سلسلة بتمامه ضرورة
تقدمه وتقدم علته على اخر السلسلة المفروضة فيكون مع علته جزء من المجموع واذا
كان واحدا لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه متوسط بالسلسلة فان
توسطها يلزم ان يكون معلولا لما فوقه واذا كان متوسطا بالسلسلة ولا يكون
في وسطها يكون طرفا منقطعا به السلسلة فيلزم تناهي السلسلة على تقدير لا تناهيها
فيكون لا تناهي السلسلة محالا فان ما يلزم من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه
محالا لا يقال المؤثر في المجموع الاحاد لانها علة لها لانا نقول ان اريد بالاحاد
الذي هو المؤثر الكل من حيث هو كل فهو بعين المجموع فيمتنع ان يكون مؤثرا في المجموع
لامتناع كون الشيء مؤثرا في نفسه وان اريد بالاحاد الذي هو المؤثر ان كل واحد
هو المؤثر لزم احتياج مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو محال وايضا يلزم ان يكون
المؤثر في الجملة هو الداخل وقد ابطلناه فعلى ان اردتم بالعلة جملة الامور التي

يصدق

يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه فلم لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها
علة لنفسها وان اردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا واما
قوله الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلم قوله فلا يكون الداخل وحده علة
للجملة فلما منه فانه يجوز ان الداخل وحده علة للجملة اذا اريد بالعلة الفاعل اجيب
بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهي ما لا يتوقف التاثير الى معاون لا يكون منه
والعلة المستقلة بهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس بالضرورة لان العلة المستقلة
متقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد من الاحاد لان
كل واحد يتوقف تاثيره على معاون لا يكون منه ولا البعض الاحاد لان علة اولها
بان يكون علة مستقلة لان تاثير ذلك البعض بمعاونة علته التي لا يكون منه لا محالة
تاثير علته والفاعل على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض
منها فاعلا لان تعلق المجموع بكل بعض من حيث يتقوم الاحاد به على السوا فليس
بعضها اولى بان يكون فاعلا من بعض من هذه الجهة لكن علة كل بعض اولى بان
يكون فاعلا من ذلك البعض لان الاحاد يتقوم بعلة ذلك البعض من جهتين
احدهما بذاتها والاخرى بمعلولها فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون ما بعد
المعلول الاول الى غير النهاية علة اذ هو يجب بوجوبه تحقق المجموع ضرورة لانه لا يمكن

فى كون الشيء علة مستقلة لجميع المعلول عند عدمه فلو فرض كونه علة لكان علة اولى
بالعلية منه لما ذكرنا مثل الاحاد لانه اما ان يكون لها وجود واحد زايد على وجودات
الاجزاء او لا فان كان الاول فلانه لا يجوز ان يكون الاحاد بالاسر علة فيلزم
ان يكون الشيء متقدما على نفسه وانه محال وانما يلزم ذلك ان لو كان الاحاد
من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للاحاد من حيث كل اجزائها موجود
بوجود خاص فيكون علة للاحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد زايد على
وجودات الاجزاء فيكون مجموع الاحاد من حيث هي موجودة موجودات
علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نم انه يكون محتاجا
الى علة وانما يلزم ذلك ان لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس
كذلك لجواز ان يكون الاحاد من حيث هي احاد عين كل واحد ووجودها عين
وجود كل واحد فان وجودها هي وجودات الاجزاء ولا شك ان وجودات
الاجزاء عين وجود الكل فان وجود كل واحد جزء مقوم لوجودات الاجزاء اسم
للكل وهي في وجودها مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون
لها علة ولا يجوز ان يكون علة وجودها نفس الاحاد الموجودة والا لزم
تقدم الشيء على نفسه بالضرورة وهو محال ولا الداخل فيها لان اي واحد فرض

علة اولى بان يكون علة للاحاد باسرها فيتعين ان يكون خارجا ويكون واجبا
وينقطع به السلسلة كما ذكرنا   الثاني البرهان على وجود واجب الوجود
المبحث الثاني البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان
احدهما باعتبار الحدوث والاخر باعتبار الامكان الاول انه لا شك في وجود
حادث وكل حادث ممكن لانه لو لم يكن كل حادث ممكنا لم يكن معدوما تارة
وموجودا اخرى واللازم باطل فان كل حادث يكون موجودا بعد ما لم يكن
فيكون معدوما فصار موجودا فبالضرورة يكون معدوما تارة وموجودا اخرى
بيان الملازمة انه اذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته ضرورة
انحصار كل مفهوم في انه ممكن او واجب او ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي فاذا ارتفع
واحد من الثلاثة تعين احد الاخرين واذا كان واجبا يكون دائما موجودا واذا
كان ممتنعا يكون دائما معدوما والا يلزم الانقلاب واذا كان دائما موجودا او دائما
معدوما لم يكن تارة وموجودا اخرى فثبت ان كل حادث ممكن وكل ممكن له سبب
موجد بالضرورة وذلك السبب الموجد لا يخلو اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا الى اخره
لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثاني انه لا شك في وجود موجود فذلك الموجود
اما واجب او ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما على سبيل الانفصال الحقيقي فان كان

ذلك الموجود واجبا فهو المط وان كان ذلك الموجود ممكنا فله سبب موجود وجب
ابتداء او بواسطة وان يلزم الدور او التسلسل وقد سبق بطلانهما ولا يعارض
بان يقال يمتنع ان يكون سبب الممكن واجبا ابتداء او بواسطة لانه لو كان سبب
الممكن واجبا لزم وجوده لما مر من ان الوجود زائد في الممكن وفي الواجب واذا
كان الوجود زائدا يكون وصفا للذات والوصف محتاج الى الذات والذات
غيره فيكون الوجود محتاجا الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب
فسببه اما ملاق وهو الذات او صفة من صفاته واما مباين وهو غير الذات
وغير صفة من صفاته فان كان سببه ملاقيا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده
فيلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود المتقدم عين الوجود المتاخر او كونه
موجودا مرتين ان كان غيره وهو محال بالضرورة وان كان سببه مباينا يلزم
ان يكون الواجب ممكنا هف لانا نقول قد مر ان ذاته تعالى من حيث هي توجب
وجوده بلا اعتبار وجود وعدم فلا يلزم تقدم الوجود على نفسه ولا كونه موجودا
مرتين على تقدير ان يكون السبب ملاقيا والحق ان وجوده عين ذاته فلم يحتج الى
سبب فسقط المعارضة الثالث في معرفة ذاته المبحث الثالث
في معرفة [illegible] مذهب الحكماء والغزالي منا وضرار من المتقدمين ان الطاقة

البشرية لا تفي بمعرفة ذاته لان معرفة ذاته اما بالبداهة او بالنظر وكل منهما باطل اما الاول
فلان ذاته غير متصورة بالبديهة بالاتفاق واما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر
اما بالحد واما بالرسم وكل منهما باطل اما الحد فلان ذاته غير قابل للتحديد لان الحد انما يكون
للمركب لما عرفت والتركيب منتف عنه تع ولذلك لما سال فرعون موسى عن
حقيقته حيث قال وما رب العالمين فان السؤال بما هو سؤال عن الحقيقة اجاب
موسى عم بذكر خواصه وصفاته قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم
موقنين تنبيها على ان حقيقة ذاته لا تعلم الا بذكر صفاته ولا مقوم له اذ لا تركيب
فيه ولم يفهم فرعون له فلهذا قال لمن حوله الا تستمعون اني سالت عن حقيقته واجاب
بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال فلم يعرض موسى عم لبيان غلطه وجهله
بذكر صفات اخرى فقال ربكم ورب ابائكم الاولين فلم يفهم فرعون عن غلطه
فلم يفهم ونسبه الى الجنون كما قال الله تع حكاية عن فرعون ان رسولكم الذي
ارسل اليكم لمجنون فذكر موسى عم صفات اخرى واشار الى ان السؤال عن حقيقته
ليس ذات لعلاجه قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون
والرسم لا يفيد الحقيقة ولان المعلوم منه سبحانه وتع اما السلوب كقولنا ليس بجسم
ولا جوهر ولا عرض وحقيقته تع مغايرة للسلب [illegible] فانه

كمولها فادر بما لم ولا شك انه ان مناسبه لهذه الامور فان المعلوم من قدرة
الله عندنا انها امر مسلم للناس في الفعل على سبيل الصحة فصحة القدرة مجهول له
والمعلوم منها ليس مسلما للناس في الفعل الا اسداء اللازم وكذلك المعلوم عندنا
من علم الله تعالى ليس الا امرا يلزمه الاحكام والاتقان في الفعل بما به ذلك العلم
غير هذا الامر والمعلوم ليس الا هذا الامر فقد بين ان حقايق صفات الله تعالى غير
معلوم لنا وعلى تقدير ان يكون معلومة فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف
ولما دل الاستقراء على طريق الاتفاق انا لا نعلم من الله تعالى الا السلوب والاضافات
وثبت ان العلم بها بالحقيقة اما لا نعلم ذات الله تعالى وخالف المتكلمون
الحكماء ومنعوا الحصر بانا لا نم ان طريق المعرفة منحصرة في البداهة والنظر فانه يجوز ان
يعرفه بالالهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة والزعم المتكلمون
بان حقيقته تعالى هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبديهة والحق ان هذا الالزام
ليس بصواب فان حقيقته تعالى عندهم هو الوجود الخاص والوجود المعلوم هو
الوجود المطلق العارض للوجود الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض
قال الفصل الثاني في البرهان اقول لما فرغ من الفصل الاول شرع في الفصل
الثاني في البرهان وذكر فيه مباحث الاول حقيقته لا تماثل غيره في نفي الجسمية والجهة

عنه

عنه بنفي الاتحاد في نفي تمام الحوادث بذاته في بقاء الاعراض المحسوس
عنه المبحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيره اى لا تكون مساوية لغيره في تمام
الماهية لانه لو كانت حقيقته مماثلة لغيره لكان ما به تمايز كل واحد منهما عن
الاخر خارجا عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافا اليهما فالموجب لما به تمايز الواجب
تعالى عن المماثل له ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لكون ذاته تعالى مماثلة لغيره
فاختصاصها بالحصول بها دون غيره مع استوائهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح وان كان
الموجب لما به تمايز عن غيره غير ذاته فان كان ذلك الغير الموجب ملاقيا لذاته
عاد الكلام الى ذلك الملاقي الموجب بان موجب ذلك الملاقي ان كان ذاته
لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان ذلك
الغير الموجب لما به تمايز عنه مباينا كان الواجب محتاجا في هويته وتعينه الى
شيء منفصل فكان الواجب ممكنا هف لا يقال الصفة المميزة لذاته اقتضت الاختصاص
بذاته تعالى حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ولا غيره الملاقي حتى يلزم التسلسل ولا غيره المباين
حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته اقتضى اختصاصه بحصة
النوع من الجنس دون ساير الحصص والعلة لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعلول
المعين دون غيره لانا نقول تلك الصفة معلولة الذات فتكون مفتقرة عن

عن نفس الذات ضرورة تأخر المعلول عن نفس علته فلا يقتضي بعض عليها
كالجنس والمعلول فالجنس لما كان معلولا للفصل لم يقتض الجنس الفصل
الذي هو علته وكذا المعلول لما كان متأخرا عن نفس علته لم يقتض نفس
علته قوله ولو جاز ذلك اي لو جاز ان يقتضي الصفة التي هي معلولة الذات
الاختصاص جاز ان ينافي لوازم الامكان واللازم هي البطلان فالملزوم
مثله اما الملازمة فلان الصفة المميزة التي اقتضت الاختصاص لازمة للذات
والصفة المميزة بعينه المساوي له في تمام الحقيقة لازمة لذات الغير والعقلان
متنافيان فيلزم منافي لوازم الامكان فان قيل ما به تمايز عن غيره
سلبي وهو انه ليس غيره اجيب بان سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول
الغير فيكون الواجب هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وقال
قدماء المتكلمين ذاته تع تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا اذ المعنى
بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات
فيكون ذاته مساويا لسائر الذوات وايضا الوجوه الدالة على اشتراك
الوجود دالة على اشتراك الذات بان يقال انا نجزم بذات الشيء
ونتردد في كونه واجبا وجوهرا او عرضا وبقسم الذات الى الواجب والجوهر

والعرض

والعرض فيجب ان ذاته مساوية في كونه ذاتا وخالفه لوجوب الوجود
والقدرة التامة والعلم التام والحالة الخامسة عند ابي هاشم وهي الالهية
التي توجب الاحوال الاربعة هي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية قال
المص لعل مفهوم الذات امر عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض
لا توجب اشتراك المعروضات ومماثلتها في الحقيقة وقال الحكماء ذاته
نفس وجوده المدرك لوجود الممكنات وهو ذاته الذي هو الوجود مجردة
عن الماهية ويمتنع عروضه لغيره وقد سبق القول فيه فلا حاجة الى اعادته
قال الثاني في نفي الجسمية **اقول** المبحث الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه الله تعالى
ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة اعلم ان جميع
المجسمة اتفقوا على انه تع في جهة والكرامية اي اصحاب احمد بن الكرام اختلفوا
فقال محمد بن الهيصم انه تع في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد
بينه وبين العرش ايضا لا نهاية له وقال بعض اصحابه البعد متناه وكلهم
نفوا عنه جميع الجهات واثبتوا له الجهة التي هو مكان غيره و
باقي اصحاب محمد بن الهيصم قالوا انه على العرش كما قالوا سائر المجسمة
وبعضهم قالوا انه على صورة وقالوا الجثة وذهابه واجمع المص على نفي الجهة

ولم يطلع على نفي الجسمية لان نفي الجهة يستلزم نفي الجسمية ولان الحجة على نفي الجهة
مشتملة على نفي الجسمية اذا عرفت هذا فنقول لو كان الله تع في جهة وحيز
فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم متحرك ومحدث لما سبق فيكون الواجب
متحركا ومحدثا هف او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو مح بالاتفاق وايضا
لو كان الله تع في جهة وحيز لكان متناهي القدر واللازم بط فالملزوم مثله
اما الملازمة فلما سبق في تناهي الابعاد واما بطلان اللازم فلان تقدره
بذلك القدر دون غيره يحتاج الى مخصص ومرجح وهو مح ولهم ان يقولوا المخصص
المرجح ذاته تع وهو ليس بمح والاولى ان يقال لو كان في جهة وحيز لكان
قابلا للقسمة والاشكال والاكوان اى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وكل ذلك مح في حق الواجب تع لان وجوب الوجود ينافي هذه الامور
قال واحتجوا بالعقل والنقل اقول المشبهون قالوا انه تع في جهة
وحيز احتجوا بالعقل والنقل على انه تع في جهة وحيز اما العقل فمن وجهين
الاول ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون
احدهما ساريا في الاخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما هي الاشارة
الى الاخر كالجوهر وعرضه فان العرض الحال في الجوهر سارية بحيث يكون

الاشاره

الاشارة الى الجوهر بعينها هي الاشارة الى عرضه او احدهما مباينا عن الاخر
في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه وتع ليس محلا للعالم ولا حالا فيه
فيكون مباينا للعالم في الجهة الثاني الجسم يستدعي الحيز والجهة لكونه موجودا قائما
بنفسه والله سبحانه يشارك الجسم في كونه موجودا قائما بنفسه فيكون مشاركا
للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون في حيز وجهة اما النقل فالايات المشعرة بالحيز
والجهة مثل قوله تع والسموات مطويات بيمينه وقوله تع خلقت بيدي
وقوله تع يد الله فوق ايديهم وقوله تع الرحمن على العرش استوى
وغيرها من الايات واجيب عن الوجه الاول بمنع الحصر بل لا نم ان كل
موجودين يجب ان يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا له في الجهة
لجواز ان يكون مباينا له في الذات والحقيقة لا في الجهة ويمنع شهادة
البديهة لاختلاف العقلاء فيه فانه لو كان بديهة العقل شاهدة بان كل
موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه في الجهة
لما اختلفت العقلاء فيه واجيب عن الوجه الثاني بان الجسم يستدعي الحيز والجهة
لحقيقته المخصوصة والله سبحانه لا يشاركه في حقيقته المخصوصة فلا يشاركه
في اقتضاء الحيز والجهة واجيب عن الايات بان المذكورة [illegible] بل

لظهورها بانها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل ولظهورها
ح اما ان يفوض علمها الى الله تع كما هو مذهب السلف وقول من اوجب
الوقوف على الله في قوله تع وما يعلم تاويله الا الله واما ان تاول كما هو
مذهب الاولين وقول من يعطف قوله والراسخون على الله والتاويلات
مذكورة في المطولات على وجه الاستقصاء   الثالث في الاتحاد

المبحث الثالث في نفي الاتحاد والحلول اما الاتحاد فلانه
كان شي واحد بعينه صار شيئا اخر هذا هو مفهوم الحقيقي والذي
يدل على امتناعه انه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين
فهما بعد اثنان غير متحدين لا واحد وهذا ينافي الاتحاد وان لم يبقيا موجودين
لم يتحد الاثنان اما ان عدما ووجد ثالث فلبث لمتحدين لان المعدوم
لا يتحد بالمعدوم وان عدم احدهما وبقي الاخر فان كان المعدوم هو
الثاني والباقي هو الاول لم يتحقق الاتحاد اصلا وان كان المعدوم
هو الاول والباقي هو الثاني فكذلك لم يتحقق الاتحاد لم يلزم الا
انه بل عدم الاول فيلزم انه لو كانا موجودين لم يتحدا وانما
يلزم نفي الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين وتعينين وهو ممنوع فانه

يجوز

يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد كالجنس والفصل
واجيب بان الوجود الواحد والتعين الواحد الذي صارا اثنين موجودين
ومتعين اما ان يكون احد الوجودين الاولين واحد التعينين
الاولين او وجودا ثالثا وتعينا ثالثا فان كان الاول يلزم انعدام
احدهما بالضرورة ويلزم عدم الاتحاد وان كان الثاني فلا يخ اما ان
يكون كل واحد من الوجودين والتعينين الاولين باقيا اولا والاول
يوجب ان يكون الشي الواحد موجودا بوجودين وتعينين متغايرين
وهو مح بالضرورة والثاني يوجب انعدام احدهما وكون الشي الواحد
موجودا بوجودين وتعينين واما انعدامهما وحدوث ثالث والاول
مح والثاني يلزم نفي الاتحاد ولا يمكن ان يتحد الوجودان والتعينان الا
يلزم ان يكون الوجود والتعين موجودين وهو مح واما الحلول
ولان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع
قيامه بذاته ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تع وحكي القول بالاتحاد والحلول
عن النصارى وجمع من المتصوفة فانه حكي عن النصارى انهم قالوا اتحدت
الاقانيم الثلث الاب والابن وروح القدس واتحد بناسوت المسيح

والاتحاد وحلول الباري تعالى في عيسى وحكي عن جمع من المتصوفة انهم قالوا
اذا انتهى العارف بنهاية مراتبه انتفى هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده
وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد وقالوا ان الله تعالى يحل في العارفين
فان ارادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه فبعيد فان فسدوه وان ارادوا به
غيره فلا بد من تصويره اولا لينتفي النص به نفيا او اثباتا فانه لا يمكن
نفيه او اثباته الا بعد تصوره بما هو المراد   الرابع في نفي قيام الحوادث
بذاته   المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى اعلم ان الصفة
للشيء اما ان يكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة الى غيره كا
كالسواد للجسم او الشكل او الحجم واما ان يكون متقررة في الموصوف مستلزمة
مقتضية لاضافة الى غيره وهذا القسم قسمان اما الاول يتغير بتغير الموصوف الاضافة
مثل القدرة على تحريك جسم ما فانها صفة متقررة في الموصوف بها لحال كلها
اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك حجارة
وشجرا وفرس دخولا ثانيا فان تعلق الاضافات الجزئية بالقدرة
على تحريك جسم بالشيء تعلق ما بالقوة فانه لو لم يكن حجارة اصلا ولم يقع اضافة
القدرة الى تحريكها ابدا لما ضر ذلك في كون القدرة على تحريك جسم فالقدرة

لا يتغير

لا يتغير بتغير احوال المقدور وتعلقه من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية
والسبب في ذلك ان القدرة مستلزمة للاضافة الى امر كلي لزوما اوليا
ذاتيا والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا عرضيا بل بسبب
ذلك الكلي والاول اي الكلي الذي يتعلق القدرة به لا يمكن ان يتغير فلهذا الامر
القدرة به واما الجزئيات فقد يتغير وبتغيرها يتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة
بها واما يتغير بتغير المضاف اليه مثل العلم فانه صفة متقررة في العالم الموصوف
يلحقها اضافة الى المعلوم فان العلم بان زيدا ليس بموجود لم يحدث زيد صح
العلم بان زيدا موجود يتغير الاضافة والعلم المضاف معا فان العلم بالشيء
مخصوص الاضافة به حتى ان العلم المضاف الى امر كلي لم يكف ذلك بان يكون
علما بجزئي بل يكون العلم بالشيء علما مستقلا مقابلة اضافة مستأنفة ومنها للنفس
متجددة لها اضافة متجددة مخصوصة غير العلم بالمعدوم وغيره يجمعها الشيء مثل القوة
التي هي هيئة واحدة لها اضافات شتى واما ان لا يكون متقررة في الموصوف
بل مقتضية لاضافة الى غيره مثل كونك يمينا وشمالا فانه اضافة محضة بخلاف
القدرة والعلم فانه هيئة متقررة في الموصوف يتبعها اضافة لازمة او لاحقة
بالموصوف فيها دونه مضافة لا ذو اضافة محضة اذا عرفت هذا فلنرجع الى

الى التعريف بيان المتن فيقول صفات البارى تعالى تنقسم الى صفات لا وجود
لها فى الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة فان هذه التعلقات اضافات
محضة لا وجود لها فى الاعيان وهذه الاوصاف متغيرة متبدلة والى امور حقيقية
كنفس العلم والقدرة والارادة وهى قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية فانهم
جوزوا التغير صفاته لنا وجوه الاول ان التغير صفاته توجب انفعال ذاته وذلك
لان المقتضى لصفاته ذاته وتغير الموجب دال على تغير موجبه فانه يمتنع ان يكون الموجب
الموجب للشى باقيا والشى منتفيا الثانى ان كل ما يتصف به البارى تعالى فهو صفة
كمال لامتناع اتصافه بصفة النقص باتفاق العقلاء فلو خلا عن صفة الكمال بالتغير
وهو محال الثالث لو صح اتصافه بالحادث لصح اتصافه تعالى ازلا لانه لو قبل ذاته صفة
محدثة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا
الى قابلية لازمة وذلك لانه لو لم يكن قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم
ذاته فقبول الذات تلك الصفة المحدثة عارضا فيكون الذات قابلة لتلك القابلية
فان انتهى الى قابلية لازمة وهو المطلوب وان لم ينته الى قابلية لازمة لزم الدور
او التسلسل وهما محالان فلا بد وان يكون قبول الذات تلك الصفة المحدثة من
لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة واذا كان قبول الذات تلك الصفة المحدثة

من

من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة فلا ينفك تلك القابلية عن الذات وصح الاتصاف
به بالصفة المحدثة ازلا وصحة اتصاف الذات بالصفة موقوفة على صحة وجود الصفة
لان اتصاف الذات بالصفة نسبة بين الذات والصفة والنسبة موقوفة على وجود
المنتسبين وصحة اتصاف الذات بالصفة موقوفة على صحة وجود الصفة فان صحة
الموقوف موقوفة على صحة وجود الموقوف عليه فيصح وجود الحادث فى الازل وهو
مح لان الازل عبارة عن نفى الاولية والحدوث عبارة عن ثبوت الاولية
والجمع بينهما مح فثبت ان كل ازلى لا يتصف بالحادث وينعكس بعكس النقيض
الى كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله تعالى متصفا بالحوادث
لم يكن ازليا لكنه ازلى فلا يتصف بالحوادث لم يكن ازليا لكنه ازلى فلا يتصف
بالحوادث وهو المط والدليل يتم بدون التعرض لعكس النقيض فانه اذا ثبت
ان الازلى لا يتصف بالحادث ثبت ان الله تعالى لا يتصف بالحوادث فعلى
صحة اتصاف ذات الله تعالى بالصفة غير صحة وجود الصفة فى نفسها ولا يلزم من
من ثبوت احديهما ثبوت الاخرى فان من صحة اتصاف الذات بالصفة
ازلا ان هذه الصفة لو كانت فى نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها
وهذا لا يستدعى كون الصفة فى نفسها صحيحة واجيب بانه لا نزاع فى ان

في ان صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة لكن صحة الاتصاف بها متوقفة على
صحة الاتصاف بها وجود الصفة لان صحة الاتصاف متوقفة على تحققها وتحققها متوقف
على صحة وجودها وللقائل ان يقول صحة الاتصاف بها غير متوقفة على وجودها فان
صحة صدور المقدور عن القادر لا تتوقف الا على صحة وجوده مقدوره لذاته فان
امتنع وجوده مقدوره لمانع او فوات شرائط اثر ذلك في صحة الصدور منه
الرابع المقتضي للصفة الحادثة ان كان ذاته تع او شيء من لوازم ذاته لزم ترجيح
احد الجائزين بلا مرجح لان نسبة الذات ولوازمه الى حدوث الحادث في ذلك
الوقت وقبله على السواء فكما جاز حدوثه في ذلك الوقت جاز حدوثه قبله فحدوثه
في ذلك الوقت ترجيح لاحد الجائزين بلا مرجح فان كان المقتضي للصفة الحادثة صفة
اخرى حادثة ينتقل الكلام الى مقتضي ذلك الوصف الحادث ويلزم التسلسل وان
كان المقتضي للصفة الحادثة سائر ذاته تع وغير شيء من لوازمه وغير شيء من
لوازمه وغير وصف اخر حادث كان الواجب مفتقرا في صفته الحادثة
الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال والمص اعترض على كل
واحد من هذه الاقسام الوجوه الاربعة اما على الاول فبان يقال انه تع
لا ينفعل عن غيره ولكن لا يلزم من عدم انفعاله عن الغير ان لا يجوز تغير صفاته

فانه

فانه يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانتفاء
الاخرى فلا ينفعل عن غيره بل ينفعل عن ذاته فان المقتضي لحدوث صفة بعد
انتفاء الاخرى ذاته وامتناع الانفعال من ذاته على هذا الوجه ممنوع واما على
الثاني فبان يقال قولكم كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال مسلم والمنع انه لو خلا عنها
كان ناقصا فانه يجوز ان يكون الخلو عنها نقصا اذا لم يكن للصفة الزائلة خلف
واما اذا كان لها خلف فلا يلزم نقص فانه يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة
كل واحدة منها مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت والحال
وخلف لما زال فيكون الكمال مطردا او محفوظا في ضمن تلك الصفة المتعاقبة لا بعينها
ان كل واحدة من تلك الصفات المتعاقبة يجب ان يكون صفة كمال بعينه زوال الصفة
السابقة يلزم نقص لخلوه عن صفة الكمال لانا نقول يجوز ان يكون الصفة صفة
كمال بشرط الحضور في ذلك الوقت الذي اختص بها فلا يلزم ان يكون خلو
الذات عن تلك الصفة عند انتفاء وقتها نقصا والحاصل ان كل واحدة من
الصفات المتعاقبة انما هي كمال عند وقتها المختص ولا يكون كمالا عند انتفاء وقتها
بل الكمال هو الصفة التي بعدها وهو متصف بها واما على الثالث فبان يقال
الملازمة ممنوعة فانا لا نسلم انه لو صح اتصافه بالحادث لصح اتصافه به ازلا لجواز ان يكون

الاتصاف بالصفة المتجددة لما توقف على امكان الصفة المتجددة لم يكن المتجددة لم يكن
امكان الاتصاف بالصفة المتجددة قبل امكان الصفة المتجددة ضرورة امتناع الموقوف
قبل الموقوف عليه وامكان الصفة المتجددة لم يتحقق في الازل لان امكانها مشروط
بانقضاء الصفة التي هي قبلها او بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة بها
في ذلك الوقت واما على الرابع فلان فعال المقتضي للصفة الحادثة الفاعل المختار
ولزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح ثم لجواز ان يكون تعلق ارادة الله تعالى بوقت
معين مرجحا اجمع الكرامية على جواز قيام الصفات الحادثة بذات الله تعالى بوجهين
احدهما انه تعالى لم يكن فاعلا للعالم ضرورة كون العالم محدثا ثم صار فاعلا والفاعلية
صفة ثبوتية فهذا يقتضي قيام هذه الصفة الحادثة بذات الله تعالى وثانيهما ان الصفات
القديمة يصح قيامها بذاته تعالى لمطلق كونها صفات او صفة لا لكونها قديمة فان
القدم لكونه عدميا لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير لا مدخل له في صحة اتصاف
الذات بالصفات القديمة فان صحة الاتصاف وجودي والامر العدمي لا يكون
جزء من المقتضي للامر الوجودي والحوادث تشارك الصفات القديمة في كونها
صفات وحينئذ فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى لمشاركتها للصفات القديمة
فيما هو المقتضي لصحة القيام واجيب عن الاول بان التغير في الاضافة والتعلق

لا في الصفات لان كونه تعالى فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض للقدرة بعد ان لم يكن
عارضا وعن الثاني ان المصحح لقيام تلك الصفة القديمة خصايصها المخصوصة او نقول القدم
شرط لصحة الاتصاف والقدم وان كان عدميا يجوز ان يكون شرطا لان العدمي
يجوز ان يكون شرطا للامر الوجودي او نقول الحدوث مانع من صحة الاتصاف
والحق انه لا يصح قيام الحوادث بذاته تعالى والمعتمد فيه الاستدلال بامتناع التغير عليه
لاستلزامه الانفعال في ذاته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا قال الخامس
في نفي الاعراض المحسوسة عنه اقول المبحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه
اجمع العقلاء على انه سبحانه وتعالى غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروايح
واللذات الحسية فان هذه الامور تابعة للمزاج التي هي كيفية حادثة عن تفاعل
العناصر وتعالى تنزه عن الجسمية والتركيب قال الامام والمعتمد في انه غير موصوف
بالالوان والطعوم والروايح الاجماع والاصحاب قالوا اللون جنس تحته
انواع وليس بعضها بالنسبة الى البعض صفة كمال وبالنسبة الى البعض صفة
نقص والقسمة التي عليه لا يتوقف على تحقق شيء منها واذا كان كذلك لم يكن
الحكم بثبوت البعض اولى من الثاني فوجب ان لا يثبت شيء منها قال ولقايل
ان يقول مدعي انه ليس البعض اولى من البعض في نفس الامر حتى علمتم ذلك

والاول لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان يكون لمانع وذلك انه يسلم لو كان
مبنيا من عرا ان يعرف علته ذلك الاستلزام والان يسلم مسلم لكن لا يلزم
الا عدم علمنا بذلك المنع واما عدمه في نفسه فلا ولقائل ان يقول التمسك
بالاجماع في العقليات يكون عند الضرورة والمعتمد في هذا الموضوع انه لا يجوز
ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته وقال الامام اتفق الكل على استحالة
الالم واما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء والمتأخرون منكرونها واحتجوا
بان اللذة والالم من توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في
وهو ضعيف لانه يقال هب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم
من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب والمعتمد ان تلك اللذة ان كانت قديمة
وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجبا للملتذ به قبل ان او
جده لان الداعي الى الايجاد فعل في ذلك موجبا ولا مانع لكن الايجاد ازلي محال
الايجاد وان كانت حادثة كان محل الحوادث والحكماء قالوا ان كل من
يتصور في نفسه كمالا يفرح به و [illegible] يتصور في نفسه نقصانا تالم به ولا شك ان الكاملة
اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلا يبعد ان يلتذ به وان يسلم ذلك اعلم
اللذات بالاتفاق والحق انه باطل بالاجماع الامة والحق ان اللذة والالم

اللذين

اللذين من توابع المزاج لا شك في استحالتهما عليه تعالى واما قول الامام ان كان
اللذة قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجدا للملتذ به
قبل ان اوجده لان الداعي الى الايجاد حصل في ذلك موجبا ولا مانع فانما يصح اذا كان
داعي الايجاد متحدا مغايرا لداعي اللذة او كان داعي الايجاد القاصد حالكنه
غير كاف في الايجاد والا بعد وجود الملتذ به واما اذا كان داعي اللذة داعي الايجاد
بعينه لم يلزم الخلف المذكور والدلالة المذكورة لا تبطل الالم اذ ليس النزاع
فلا يلزم هذا الخلف والحكماء لا يقولون ان علمه بكماله يوجب اللذة فانه ليس يصح
لا يصحح به ان يكون علة فاعل اللذة وذاته قابلها وهم لا يقولون به بل يقولون
ان اللذة في حقه تعالى هو عين علمه بكماله وبعد رد الفرح والالم اللذين يوجبهما العلم
بالكمال والنقصان في حقه تعالى ليس ببعيد لانه منزه عن الانفعال والتمسك بالاجماع
الامة بعد في عدم اطلاق لفظ الالم عليه تعالى لان كل صفة لا يجاز بها الاذن
الشرعي لا يوصف تعالى به اما نفي المعنى الذي ادعاه الحكماء بالاجماع غير حاصل ونفي
الالم عنه تعالى لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك منافر ولا منافر له تعالى
الفصل الثالث في التوحيد اقول لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث
في التوحيد اجمع الحكماء على انه ليس لواجب الوجود الا واحد ابان وجوب الوجود

نفس ذات الله فلو شاركه في وجوب الوجود غيره امتاز عنه الغير بالتعين ولزم
التركيب فيكون ممكنا هف قيل وفيه نظر لان الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب
في الماهية حتى يأتيه ما ادعى المصنف بان الامتياز بالتعين يوجب التركيب في الماهية
بل ادعى التركيب وهو كذلك لانه لو شاركه غيره في وجوب الوجود ووجوب الوجود
نفس ذاته فلا بد ان يمتاز بتعين زائد على نفس الوجوب بالضرورة فيكون الواجب وجوب
الوجود المتعين فيه امران وجوب الوجود الذي هو نفس ذاته والتعين الذي
هو زائد عليه ولا يجوز ان يكون علة التعين ذاته ولا لازم ذاته والا لم يتحقق
اثنينية فيكون تعينه لامر غير ذاته وغير لازم ذاته فيكون ممكنا هف قال الامير في
بيان التوحيد على طريقة الحكماء الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين والا لكان
مغايرة الماهية مما زكل واحد منهما عن الاخر فيكون كل واحد منهما عن الاخر فيكون
كل واحد منهما عن الاخر فيكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز
فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلولا لعلة منفصلة هف وان كان
بينهما ملازمة فان استدعت الهوية الوجوب كان الوجوب معلولا لغيره هف
وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل واجب هو هو فالبس هو ليس
هو لكن واجبا فعليك هذا بناء على كون الوجوب وصفا ثبوتيا وهو باطل والا

لكان

لكان اما داخلا في الماهية او خارجا وكلاهما باطل على ما تقرر ولانه لو كان ثبوتيا
لكان مساويا في الثبوت لسائر الماهيات ومخالفا لها في الخصوصية فوجوده غير ماهيته
فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان للوجوب وجوب اخر الى
غير النهاية وان لم يكن واجبا كان ممكنا لذاته هف والجواب فهو بناء على كون
التعين وصفا ثبوتيا زائدا وهو باطل والثاني فهو معارض بان واجب الوجود مساو
للممكن في الوجود ومخالف له في الوجوب ومخالف له في الوجوب فوجوبه
ووجوده متغايران فاما ان لا يكون بينهما ملازمة وهو محال والا لزم الانفكاك كل
كل واحد منهما عن الاخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكذا لو كان
كذلك استحال ان يكون واجبا لذاته او يكون بينهما ملازمة ويمتنع ان يكون
كل واحد منهما معللا بالاخر ضرورة امتناع الدور ويمتنع ان يكون الوجود
مستلزما للوجوب والا لكان كل موجود واجبا هف ولا جواب عنه الا قولنا
الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط واذا كان كذلك
فلم لا يجوز ان يكون الوجوب بالذات مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظي
وهذا قال صاحب المحصل في المحصل ان لزوم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركا
بين اثنين كان من الواجب ان يعتبر على ذلك لانه متى ثبت ان الكل مركب

ممكن ثم قوله بعد ذلك فان التسلسل الهوية الوجوب كان الوجوب
معلول الهوية ففيه نظر لان الخلف انما يكون لو كان الواجب معلول
الهوية لا الوجوب اما اذا كانت هويته مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه
محتاجا الى هويته لا يلزم كون الهوية معلولة للغير بل يلزم منه كون الهوية
غير واجبة بالغير اذ بها انما يكون واجبة بصفة يقتضيها ذاتها ولو قال في الاول
الوجوب صفة فهي غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير
حصل مقصوده والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي يطلع على جوابه
اللاوجوب المحمول عليه العدم فالوجوب يكون محمولا عليه قوله وان لم يكن
الوجوب واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا اعادة
لما مضى وقد مر الكلام عليه والمعارضة بكون الواجب مساويا للممكن في الوجود
فقد بان ان الشركة بينهما في الوجود ليس بالتواطؤ والمهرب الذي يهرب
اليه اخيرا ان الوجوب بالذات مقول على الوجود بالاشتراك اللفظي
اللفظي لا يسمعه من هذه الطريقة فانه من غاية التحير لا يدري الى اي يبادي
كلامه ولا يدري ولا يبالي بالتناقض والزام فالخلاصة من حربه وكان الواجب
ان يقول كان قد قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل ان يكون مقولا على اثنين

لانه

لانه اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما عرضيا للاخر فان كان
ذاتيا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما او ذاتيا لاحدهما عرضيا للاخر فان
كان ذاتيا لهما فالخصوصية التي بها امتاز كل واحد من الاخر لا يكون داخلا
في الوجوب الذي هو المعنى المشترك والا فلا امتياز فهو خارج مضاف الى المعنى
المشترك ~~والا فلا امتياز~~ فهو فان كان في كل واحد منهما كان لكل واحد
منهما تمكنه ممكن من حيث هو موجود يمتاز عن الاخر وان كان في احدهما
فهو ممكن وان كان عرضيا لهما او لاحدهما فمعروضه في ذاته لا يكون واجبا
لا يكون الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لا ما بعد ان المعنى المشترك لا يوجد
في الخارج من حيث هو مشترك من غير تخصيص بل الشركة فان قيل المخصص
سلبي ولكل واحد منهما تخصيص بانه ليس الاخر قلنا سلب الغير لا يحصل الا بعد
حصول الغير فيكون كل واحد منهما بعد حصول الغير فيكون ممكنا وقوله
ووجه اخر يدل على نفي الشركة في الوجود الخاص المتصف بالوجوب الذاتي
لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقي لانه لو كان مشتركا بين اثنين
فان كان في كل واحد منهما كان تمام حقيقتها يكون الخصوصية التي يمتاز بها كل واحد
منهما عن الاخر خارجة عن حقيقتها المشتركة بينهما مضافة اليهما فكان في كل

واحد منهما كان لكل واحد منهما من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر فيمكن ولا يكون
واحد منهما واجبا والا لا يكون خصوصية احدهما لازمة للحقيقة من حيث هي هي
بالضرورة والا لامتنع الحقيقة بدونها فيمتنع ما له تلك الخصوصية في تلك الخصوصية
الا بغيره فلا يكون واجبا والا لو كان علة الخصوصية الذات من حيث هي لم يوجد
منها الا واحد ولكان متحصصا قبل تلك الخصوصية لان العلة يجب ان تتحصص وتتعين
قبل المعلول فيكون لها خصوصية اخرى ويلزم الدور او التسلسل او انتفاء احدهما
في الخصوصية الا بغيره فيلزم الامكان وان كان علة الخصوصية الغير يلزم الامكان
وان كان داخلا في حقيقتهما يلزم ان يكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك وما به
الامتياز وهو محال وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما
واجب الوجود وان كان عارضا لهما وكل عارض يحتاج الى معروضه وكل
محتاج ممكن فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف والثاني يلزم ان يكون لكل منهما
ماهية ووجود عارض لها فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب
لا يكون له وجود وماهية وجه آخر في بيان التوحيد على طريقة الحكماء مسبوق
بمقدمتين احدهما ان الشيء قد يحلل بالاعتبار كالعاقل والمعقول
اذا كان العاقل يعقل ذاته وقد يحلل بالاعيان والمحللان بالاعيان

قد يشتركان

قد يشتركان في امر عارض كهذا الجوهر وهذا العرض في الوجود وقد يشتركان
في امر مقوم لهما كزيد وعمرو في الانسانية والمحللان بالاعيان المشتركان
في امر مقوم يشتملان بالضرورة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما المحلل
فيه والاخر ما يشتركان فيه واجتماعهما اما مع امتناع الانفكاك من احد الجانبين
وهو اللزوم او مع جواز الانفكاك وهو العروض واللزوم لا يخلو اما
ان يكون ما يشتركان فيه لازما لما يحللان به فيكون للمحللين لازم
واحد وهذا غير ممكن كالحيوان اللازم للناطق والاعجم واما ان يكون
ما يحللان به لازما لما يشتركان فيه فيكون الشيء الواحد يلزمه محللان
متقابلان وهذا محال فانه يمتنع ان يكون الحيوان ناطقا واعجم معا لاجل له
التقابل بين لازمي الشيء الواحد لاستلزامه التنافي بين اللازم والملزوم
واما العروض فاما ان يكون ما يشتركان فيه عارضا لما عرض لما يحللان به
وهذا ايضا غير ممكن كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا العرض عند اطلاق
هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان
وعارض لذاتهما المحللين بالكلية واما ان يكون ما يحللان به عارضا لما يشتركان
فيه وهذا ايضا غير ممكن كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان

وذاك الآن ان علمنا ان الانسانية متقومة بها وهي معروضة لما احتيج فيه من
التشخص وثانيهما ان ماهية الشيء قد يجوز ان يكون سببا لصفة من صفاتها كالماهية
التي هي سبب لزوجيتها وان صفة الشيء قد يكون سببا لصفة اخرى له مثل
الفصل للخاصة كالناطقية للتعجب ومثل الخاصة للخاصة كالتعجب للضاحكية ومثل الفصل
للعرض كالملون للمرئي ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء
انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم
في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود ولذلك جاز ان يكون الماهية سببا
لسائر الصفات وان يكون بعضها سببا للبعض ولم يجز ان يكون شيء منها
لسائر سببا للوجود واذا عرفت ذلك نقول قد ثبت ان واجب الوجود موجود
وانه موجد للموجود الممكن وانه انما يكون موجد الشيء اذا كان معينا لان الشيء غير المعين
لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم واجب
الوجود المعين ان كان تعينه لذلك اي لانه واجب الوجود اي تعينه عين كونه
واجب الواجب الوجود فلا واجب وجود غيره وهذا هو المطلوب وان لم يكن تعينه
لذلك اي لانه واجب الوجود اي ان لم يكن تعينه ذلك عين كونه واجب الوجود
فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود الواجب لازما

لماهيته

لماهيته غيره او لازما لصفة غيره لان الشيء اذا كان غير واجب الوجود يكون اما ماهية
او صفة لماهيته وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما للتعين كون
الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما لصفة غيره وهو ممتنع لانه يلزم ان يكون
الوجود بسبب ماهية غيره او بسبب صفة اخرى لها لان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق
الا اذا كان الملزوم او احد منه علة او معلولا لما ساوى اللازم او جزء منه او كانا
معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين يمتنع ان
يكون علة للتعين لان العلة يجب ان تتقدم قبل المعلول ويمتنع ان يتقدم الوجود قبل
قبل تعينه وعلى التقديرين الاخيرين وهو ان يكون الملزوم علة للازم او جزء
من علته او يكون الملزوم واللازم معلولي علة واحدة يلزم ان يكون واجب
الوجود معلولا وهو ممتنع وان كان واجب الوجود عارضا لتعينه فهو اولى بان
يكون معلولا ايضا لان العارض للشيء معلول اما لذلك الشيء والمعلول اما لغير معلول
ولانه اذا كان واجب الوجود عارضا للتعين لا يكون علة لتعينه والا كان لازما
له فيكون تعينه لغيره فيصادف الافتقار فيكون اولى بان يكون معلولا وان كان
التعين لازما لواجب الوجود فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون واجب الوجود
علة لتعينه لان العلة يجب ان تتقدم قبل المعلول ويمتنع ان يتقدم الوجود الواجب

مثل نفسه فيكون واجب الوجود المتعين معلولا وان كان التعين عارضا
للوجود الواجب فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون الوجود الواجب
هو علة لتعينه والا لزم تقدمه على تعينه بالتعين ضرورة وجوب تقدم العلة على
المعلول بالتعين ولا ان يكون التعين علة لموصوفه والا لكان لازما له لا عارضا
هف اي يكون واجب الوجود المتعين معلولا لعروض التعين لا يمكن ان يكون
عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذا يكون عارضا له من حيث
هو طبيعة غير عامة وح اما ان يتخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين
العارض لها او يكون بسبب تعين اخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين بعد تخصيصها
فان كان الاول فتلك العلة علة لخصوصها بالذات لحق وجوده وهذا محال وان
كان الثاني فالكلام في التعين السابق كالكلام في التعين المعلول ولما بطل الاقسام
الاربعة الحاصلة من كون تعين واجب الوجود غير كونه واجبا للوجود تعين
كون تعين الواجب غير واجب الوجود عين كونه واجب الوجود فيكون واجب
الوجود واحدا وهو المطلوب واحتج المتكلمون على نفي الشريك بوجهين احدهما انه لو فرض
الهان لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اي يكون جميع الممكنات مقدورة بالنسبة
الى كل واحد منهما لان علة المقدورية الامكان فان الامتناع والوجوب يحيلان

المقدورية

المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا
لكل منهما فيكون كل منهما قادرا على جميع الممكنات فلا يوجد شيء من الممكنات لانه
ان وجد شيء من الممكنات فاما ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه او يكون احدهما
مؤثرا فيه دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اما على ان لا يكون احدهما
فقط فلانه لما كان ذلك الممكن الواقع نسبته الى كل منهما على السواء فوقوعه باحدهما
دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح فثبت انه لو وجد شيء من الممكنات على
ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه او يكون احدهما مؤثرا فيه دون الاخر
لزم الترجيح بلا مرجح واللازم باطل لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلا يوجد شيء من
الممكنات وان كان كل واحد منهما مؤثرا فيه يلزم اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر
واحد بالشخص فلا يوجد شيء منها فثبت انه لو فرض الهان لا يوجد شيء
من الممكنات واللازم باطل فالملزوم مثله فالاله واحد وهو المطلوب الثاني لو فرضنا
الهين فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للاخر ارادة سكونه فلنفرض
ذلك فان ما هو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال والا لكان ممتنعا لا ممكنا فح
اما ان يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا ساكنا وهو محال او لا يحصل مراد
احدهما دون الاخر فيلزم عجز الاخر فيخرجه ان كان الها عن كونه الها لان العجز

اما يعلل بما يصح وجوده وجود المخلوق في الازل مع ما يلزم عنه ازلا مع وان كان حادثا
سوى ح لان هذا انما يعقل لو كان قادرا في الازل ثم زال قدرته وذلك يستدعي
زوال القديم وسوى ح وان لم يمكن للاجزاء ارادة يشكوه فيكون المانع ارادة الاخر
فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها لما ذكرنا ولانه اذا كان لكل واحد منهما قادرا
على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فيصح من هذا فعل
الحركة لولا الاخر ومن الاخر فعل السكون لولا هذا فانهما لم يصدق احدهما الى
الفعل لا يقدر على الاخر القصد الى ضده لكن ليس بعدم احدهما على الاخر اولى
من العكس فاذا المحال ان يصير قصد احدهما مانعا للاخر من القصد والحق التمسك
في اثبات التوحيد بالدلائل النقلية لان صحة الدلائل النقلية غير موقوفة على ان
الاله واحد قال الباب الثاني في صفاته الثبوتية لما فرغ من الباب الاول
شرع في الباب الثاني في صفاته اي الثبوتية وذكر فيه فصلين اي الصفات
التي يتوقف عليها في سائر الصفات الفصل فيه اربعة مباحث الاول القدرة
في ذاته تع عالم قادر الحيوة في الارادة المبحث الاول في القدرة ذهب
جميع المتكلمين الى ان بارئه تع في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح
منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان بارئه في وجود العالم بالايجاب

على معنى ان العالم لازم لذاته كالشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها وانما
القادر به مبني على حدوث العالم وابطال الحوادث التي لا اول لها والقادر
هو الذي يصح ان يصدر منه الفعل وان لا يصدر منه الفعل وهذه الصحة هي
القدرة وان يرجح احد الطرفين على الاخر يتوقف على وجود الارادة او
عندهما الا الاشعرية والفلاسفة لا يشكون في ذلك انما الخلاف في ان الفعل
مع احتياجه الى القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما اولا يمكن بل انما
يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما
ولقولهم بازلية القدرة وكون الارادة علما خاصا حكموا بقدم العالم والمتكلمون
ذهبوا الى امتناع حصول الفعل مقارنا بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما
ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي الذي هو ارادة جازمة لا يدعوا
الا الى معدوم والعلم به بديهي والحجة على انه تع قادر ان وجود العالم بعد
عدمه فبطل كون بارئه في العالم بالايجاب والاول باطل لما ثبت ان العالم
حادث فتعين الثاني بيان الملازمة انه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف
بارئه في وجود العالم على شرط حادث لزم قدم العالم سواء توقف وجوده
عنه على شرط قديم او لم يتوقف على شرط اصلا ضرورة امتناع تخلف الاثر عن

المؤثر التام وان توقف تاثيره في وجود العالم على شرط حادث فاما ان يتوقف
تاثيره في وجود العالم على شرط حادث فاما ان توقف تاثيره على وجود الشرط
حادث او على ارتفاعه فان توقف تاثيره في وجود العالم على وجود شرط
حادث او على ارتفاعه فان توقف تاثيره في وجود العالم على وجود شرط
حادث ننقل الكلام اليه ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها وهو مح
وان توقف تاثيره في وجود العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم حوادث
متعاقبة لا الى اول وهو مح ايضا لان جملة ما حدث من الحوادث
المتعاقبة الى زمان الطوفان اذا انطبق على ما مضى من الحوادث الى يومنا فان لم
لم يكن الثاني فيما مضى الى يومنا الا اكثر من الحوادث بازائه في الاول
اي في جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان شيء من الحوادث
يساوي الزائد الكائن الناقص اي الاول فان الكائن زائد على الاول بمقدار
ما مضى من الطوفان الى يومنا فيكون الكل مساويا لجزئه وهو مح وان كان في
الثاني ما لا يكون بازائه في الاول شيء انقطع الاول فيلزم تناهيه والكائن زائد على
الاول بمقدار متناه فيكون الكائن ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي بمقدار متناه
متناه فان قيل لانم ان الباري تع لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره

على شرط حادث لزم قدم العالم قوله لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا لانم
ان تخلف الاثر عن المؤثر انما يمتنع اذا كان الاثر ممكنا وهو مم فان وجود العالم في
الازل ممتنع لما مر انه لو وجد العالم في الازل لكان اما متحركا او ساكنا وكل منهما
يح وجوده في الازل ثم تخلف الاثر عن المؤثر لامتناع وجوده ازلا فان صحة
صدور الاثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر امكان الاثر ايضا فانا
لانم ان وجود العالم ممتنع فان وجوده سابقا في الازل من الموجب لم يكن
ممتنعا بل وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الازل ممتنع سلمنا امتناع وجود
العالم في الازل لكن لم لا يجوز ان يكون من الممكن ان يعدم وجوده فانه لو وجد قبل
ان وجد بمقدار يوم لم يعدم ذلك ازليا وكان يمكن ان يوجد قبل ان يوجد
لوجود المؤثر التام وانتفاء المانع قيل لانم اذا كان الباري تع موجبا لتوقف
تاثيره على انتفاء وجود حادث يكون محالا قوله لانه يلزم منه حوادث متعاقبة
لا الى اول قلنا مسلم لزومها قوله وهو مح مم قوله لان جملة ما حدث الى قوله
متناه قلنا ان هذا الدليل انما يتم لو كان الجملتان موصوفتين بالزيادة
والنقصان وهو مم فان الجملتين غير موجودتين لان احادهما توجد على سبيل
التعاقب والمعدوم فلا يوصفان بالزيادة والنقصان لان المتصف بالزيادة والنقصان

من اوصاف الموجودات لا المعدومات وينتقض قولهم الطلبان غير موجودة هي
ولا يوصفان بالزيادة والنقصان بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود لكونه غير
قار الذات مع انه يوصف بالزيادة والنقصان اذ يصح ان يقال زمان دورة
تامة لفلك زحل ازيد من زمان دورة تامة لفلك المشتري وزمان دورة تامة
لفلك القمر انقص من زمان دورة تامة لفلك الشمس وللقائل ان يقول بيان امتناع
حوادث متعاقبة لا اول لها متوقف على تطبيق الجملتين وتطبيق الجملتين مع لا لان
الجملتين يوصفان بالزيادة والنقصان بل لان الجملة من حيث هي غير موجودة فان
الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور في اجزائها اصلا فما ذكرتم من الحجة
لا يصح الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولم يقتض ان يكون واجب
الواجب الوجود هو القادر لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا حادثا
اما ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما ليس
لجسم ولا جسماني قادر او ذلك القادر المختار هو الذي اوجد العالم
بالقدرة والاختيار وهذا لان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محتاج
الى مؤثر وكل مفتقر الى المؤثر محدث لان تأثير المؤثر فيه اما حال الايجاد او لا يجوز ان
يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فتعين ان يكون تأثير المؤثر فيه اما حال

الحدوث

الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر واذا كان
الوسط حادثا لا يمكن ان يكون اثر الموجب لعدم الابتداء بتوسط حوادث
متعاقبة لا اول لها وهو ممتنع وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تأثير الموجب
في ذلك الوسط حال الوجود قوله لا يستلزم ايجاد الموجود قلنا لا نم انه يلزم
ايجاد الموجود وانما يلزم ذلك لو كان تأثيره حال الوجود في الاثر الموجود
ليس كذلك بل تأثير المؤثر حال الوجود في الاثر لا من حيث هو موجود
ولا من حيث هو معدوم بل في الماهية من حيث هي هي بان يوجدها فان
قيل فعلى هذا يلزم الواسطة بين الوجود والعدم وهو ممتنع اجيب بانه ليس
ليس للماهية حال غير الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة لكن الماهية من
حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو
عن احدهما وتأثير حال الوجود في الماهية من حيث هي بان يجعلها ان
توجد بها لا ان يحصل وجودها فان قيل اذا كانت الماهية لا تخلو عن الوجود
او العدم فتأثير المؤثر لا يخلو عن احدى الحالتين فيلزم المحذور اجيب بان
المراد بحال الوجود زمان وجود الاثر او ان وجوده ولا محذور في ان يؤثر
المؤثر في الاثر زمان وجود الاثر او ان وجوده لان الاثر انما يتأخر عن المؤثر

بالرهان بل بمعنى الزمان معا لكن الاثر بالذات متاخر عن المؤثر متاخر المؤثر
في الاثر الذي هو بالذات متاخر عن المؤثر بالزمان معه فلم يحصل للاثر حالة
عن حالة الوجود والعدم ولا يلزم من تاخر المؤثر فيه حال الوجود الى المؤثر
لان الوجود وان كان مع المؤثر بالزمان فهو بالذات متاخر والبقاء
حوادث متناهية متسلسلة لا الى اول غير ممتنع   احتج المخالف بوجوه
احتج المخالف اى القائل بان الواجب موجب بالذات لا قادر بوجوه
اربعة الاول ان المؤثر في وجود الشيء ان استجمع ما لا بد منه في المؤثرية
من الشرائط وجودا كان او عدما وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر
مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا
مرجح واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود
المؤثر المستجمع للشرائط يكون ممكنا اذ لا وجه للامتناع مع وجود المؤثر المستجمع
للشرائط واذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح
وان لم يستجمع المؤثر للشرائط المعتبرة في المؤثرية امتنع منه وجود الاثر لامتناع
المشروط عند عدم الشرط اجيب اولا بان المؤثر المستجمع للشرائط المعتبرة في المؤثرية
لا يجب الاثر بل يكون تارة مصدرا للاثر وتارة لا يكون لا عن غير حال السبب

في الطالس

في الطالس فلا يمنع الترك حينئذ قوله لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا
مرجح وهو ممتنع قلنا لا نم استحالة ذلك فان القادر يرجح احد مقدوريه
على الاخر من غير مرجح احدهما على الاخر كان الجائع يختار احد الرغيفين
المتماثلين من كل الوجوه من غير مرجح احدهما على الاخر وكذلك اشاره
الى جواب اعتراض تقرير الاعتراض ان ترجيح احد الامرين المتساويين
بلا مرجح يفضي الى تجويز حدوث الحادث بلا سبب فيفضي بان اثبات
الصانع تقرير الجواب ان ترجيح القادر احدهما مقدوريه المتساويين
بلا مرجح ليس مثل حدوث الحادث بلا سبب فان البديهة شاهدة بالفرق
بينهما فانا نعلم ببديهة العقل امتناع الحدوث للحادث بلا سبب كلاما
ترجيح القادر احد مقدوريه المتساويين بلا مرجح فان بديهة العقل شاهدة
بجواز ذلك وهو لحصول وقوعه والحق ان ترجيح احد الامرين المتساويين بلا مرجح
سواء كان في حدوث الحادث او في احد مقدوري القادر وطرفي
احدهما بالجواز والاخر بالامتناع ترجيح بلا مرجح والمختار هو الذي يكون
فعله تبعا لا لارادته وداعيته الداعي يكفي في الترجيح والجائع والهارب
لم يختر كل منهما احد المتساويين بلا غاية ان الترجيح غير معلوم وعدم العلم لا يقتضي

عدم الوقوع واجيب بانا بان المؤثر استجمع شرائط المكنة فلا يمتنع الفعل
عنه ووجوده متوقف على تعلق الارادة به فلا يلزم ترجيح فانه لما تعلق الارادة
حدث على سبيل الوجوب والوجوب بالقدرة والارادة لا ينافي تمكنه من
الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان وجوب
الفعل باعتبار القدرة والداعي وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة
وحدها لكان ان اعتبار القادر نسبة بين القادر والمقدور فيستحيل ان يتميز المقدور
عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة
دون غيره فيجب ان المقدور يتميز عن غيره وكل متميز ثابت فاذا تعلق
القدرة بالمقدور يتوقف على ثبوته في نفسه وثبوت المقدور متوقف على
القدرة عليه ونوقض هذا الدليل بالايجاب فانه لو كان هذا الدليل
صحيحا يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا لان ايجاب المؤثر الاثر نسبة بين الموجب
والاثر فيستحيل ان يتميز الاثر عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال
اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فيجب ان الاثر يتميز عن غيره وكل متميز
ثابت فاذا الايجاب متوقف على ثبوت الاثر في نفسه وثبوت الاثر في نفسه
متوقف على الايجاب فيلزم الدور ثم اجيب عنه بان تميز المقدور عن غيره انما هو

في علم

في علم القادر لا في الخارج وكل متميز ثابت في العلم لا في الخارج وثبوته في العلم
موقوف على القدرة عليه بل ثبوته في الخارج موقوف على القدرة عليه فانفك
الدور والثالث المقدور لا يخلو عن وجود او عدم فلو كان المؤثر قادرا متمكنا بالقدرة
حال حصول احد الطرفين ضرورة امتناع الخلو عن الوجود والعدم واللازم
باطل لان الحاصل من الطرفين سواء كان وجودا او عدما واجب واذا كان
الحاصل من الطرفين واجبا كان الطرف المقابل للحاصل ممتنعا فلا يكون المكنة
حال حصول احد الطرفين متحققة لاستحالة المكنة من الواجب والممتنع اجيب بان ما
ذكرتم يقتضي نفي المكنة حال حصول احد الطرفين ولكن لا نقول بالمكنة من الطرفين
حال حصول احدهما بل نقول المكنة حاصلة في الحال الحاصل من الاتحاد
في الاستقبال او نقول المكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع قطع النظر
الى ما هو عليه من وجود او عدم فان المقدور من حيث ذاته من غير التفات الى
ما هو عليه من وجود او عدم ممكن والمكنة حاصلة بالنسبة الى الممكن ومع ما عليه من الوجود
او العدم واجب او ممتنع والمكنة غير حاصلة بالنسبة الى المقدور من حيث هو موجود
او معدوم واجب او ممتنع وكل منهما غير مقدور لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع
فان القادر متمكن من ايجاد ذات المقدور لا من ايجاد ذات المقدور او المعدوم

فيل على الاول الملكة الحاصلة في الحال من الاتحاد في الاستعمال مح لان الحصول في الاستعمال
مح لان شرط الحصول في الاستعمال حصول الاستعمال في الحال وحصول الاستعمال
في الحال مح فالحصول في الاستعمال مح لان امتناع الشرط مسلتزم لامتناع المشروط
فلا يكون الحصول في الاستعمال مقدورا فلا تمكن الملكة في الحال من الاتحاد في الاستعمال
في الحال بل شرط الحصول في الاستعمال حصول الملكة في الحال من الاتحاد في الاستعمال
واحتياج الملكة في الحال بين الفعل في الاستعمال مع عدم وقوع الفعل في الحال ممكن
في الحال لان حصول الملكة في الحال مع حصول الفعل في الاستعمال ممكن الاحتياج
ومع حصول الفعل يمتنع الاحتياج والمعرض جمع بين الطهور ليس حصول الملكة وحصول
الفعل في الحال فلزم الخ الرابع لو كان الموثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين
لان القادر يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك واللازم بط لان الترك غير مقدور
لان الترك نفي محض وعدم مستمر والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون مقدورا واجيب
بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل لا ان يفعل
الترك فان انتفاء الفعل هو فعل الضد اي عن فعل الترك   فرع على انه تع
قادر على كل الممكنات   لما ذكر انه تع قادر فرع على كل الممكنات مذهب
اصحابنا انه تع قادر على كل الممكنات خلافا لمن نسبه اليهم والى المعتزلة منهم

لنا ان

لنا ان الموجب للقدرة ذاته ونسبته الى كل الممكنات على السواء فلو اختصت
قادريته بالبعض دون البعض لافتقر ذاته في كونه قادرا على البعض دون البعض
الى المخصص وهو مح والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين جميع الممكنات
لان ما عدا الامكان منحصر في الوجوب والامتناع وهما يحيلان المقدورية فيل
لقائل ان يقول عرفت بالبديهة ان المخصص مح بها ام بالدليل فان قلت
بالبديهة فهو مكابرة وان قلت بالدليل فاين الدليل غايته انه في الباب
ان يقول لم لا يعرف جواز ثبوت المخصص او امتناعه والحق ان بيان
استواء كل الممكنات الموجهة اليه دليل على انه قادر على الكل قالت الفلاسفة
انه تع واحد لا يصدر عنه الا واحد وقد سبق القول عليه حجة وجوابا ولقائل
ان يقول لهم على وجه الالزام انه تع هو الوجود الخاص المعروض للوجود
المطلق عندكم فعنه حيثيات فيجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد لا يقال الوجود
المطلق اعتباري والامر الاعتباري لا يكون موثرا الا انا نقول الامر الاعتباري
وان لم يجز ان يكون موثرا لكنه جاز ان يكون شرطا لتاثير الموثر لما ذكرتم
في القادر الاول فانكم جوزتم ان يكون الامكان او الوجوب بالغير اللذان
هما من الامور الاعتبارية شرطا لتاثير الموثر وباعتبارهما يصدر من الواحد

الكره وقال المنجمون مدبر هذا العالم اى العالم العنصريات وهو ما تحت الفلك
القمر هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما ان هذه تغيرات احوال هذا العالم
مربطة بتغيرات احوال الكواكب واوضاعها واجيب بان غاية ما ذكرتم ان
تغيرات احوال هذا العالم مرتبة على تغيرات احوال الكواكب واوضاعها
وهو الدوران والدوران لا يفيد علية المدار للدائر لتخلف العلية عن الدوران
في المتضائفين فان كلا من المتضائفين مرتب على الاخر وجودا وعدما فيكون الدوران
ما بينهما مع ان احدهما ليس علة للاخر وكذا الدوران ثابت بين جزء
العلة وشرطها ولازمها وبين المعلول والمشروط والملزوم اذا كان جزء
العلة وشرطها ولازمها مساوية في الوجود للمعلول والمشروط والملزوم مع
ان جزء العلة وشرطها ولازمها ليست بعلة وقالت الثنوية والمجوس انه تعالى لا يقدر
على الشر والا لكان شريرا وقال الامام لان فاعل الخير خير وفاعل الشر شرير فالفاعل
الواحد يستحيل ان يكون خيرا وشريرا وقال صاحب التلخيص يقولون ان فاعل
الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله تعالى منزه
عن فعل الخير والشر والثنوية يقولون ان فاعلها النور والظلمة والزعفرانية
يزعمون ان ما سوى ذلك والطبع يقولون ان الخير هو الذي يكون جميع افعاله

حرا

خيرا والشرير هو الذي يكون جميع افعاله شرا ويمتنع ان يكون فاعل وافعاله
كلها خير وشر معا وقال الامام الجواب ان عنيتم بالخير والشرير موجود الخير
والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لهما وان عنيتم به
غيره فعينوا قال صاحب التلخيص لم يتعرض الامام لابطال ذلك بل جوز ان
يكون فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر لا يكونان لذاتيهما خيرا وشرا بل
بالاضافة الى غيرهما واذا امكن ان يكون شيء واحد بالقياس الى واحد خيرا
وبالقياس الى غيره شرا امكن ان يكون فاعل ذلك الشيء واحدا وهو معنى
قول المصنف والرد وقال النظام انه تعالى لا يقدر على خلق القبيح لان فعل القبيح محال
غير مقدور اما ان فعل القبيح محال فلانه يدل على جهل الفاعل او حاجته وهما محالان
على الله تعالى والمؤدي الى المحال محال واما ان المحال غير مقدور فلان المقدور هو الذي
يصح الارادة وذلك يستدعي صحة الوجود والممتنع ليس صحة الوجود وجوابه انه لا قبيح
بالنسبة الى الله تعالى وان سلم ان القبيح قبيح مطلقا ولكن المانع من فعله محقق لان القدرة
زائلة لان القبيح يكون محالا لغيره والمحال لغيره ممكن لذاته والممكن لذاته مقدور وكونه
مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد اي مقدوره
لان مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث وذلك على الله تعالى محال وجوابه ان الفعل في نفسه

حركة او سكون وكون الفعل طاعة او سفها او عبثا اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى
العبد بانما تعرض للفعل من حيث انه صادر عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذلك
الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان الله قادر على مثل مقدور العبد وليس
بقادر على نفس مقدور العبد لان المقدور من شانه ان يوجد عند توفر دواعي
القادر وان يبقى على العدم عند توفر صوارفه فلو كان نفس مقدور العبد مقدورا لله
فلو اراد الله مقدور العبد وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولزم لا وقوعه
لتحقق الصارف واجيب بان المكروه لا يقع عند وجود الصارف اذا لم يتعلق به ارادة
اخرى بفعله والتحقيق انه يمكن كون المقدور مشتركا اذا اخذ غير مضاف الى احدهما
اما بعد الاضافة الى احدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور مع المعية
يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون مقدور احدهما
مقدورا للآخر المبحث الثاني في انه تعالى عالم المبحث الثاني في ان الله سبحانه
وتعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه تعالى فاعل مختار لما مر وكل فاعل
مختار يمتنع توجه قصده الا الى ما ليس بمعلوم لان الفاعل المختار هو الذي يفعل بحسب
القصد فيمتنع توجه قصده الا الى ما ليس بمعلوم فالله تعالى يمتنع توجه قصده الى ما ليس
بمعلوم فيكون مقدوره معلوما فيكون عالما الثاني ان افعاله تعالى محكمة متقنة لان من تامل

احوال

احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها وفي هيئة الافلاك وحركاتها
واوضاعها علم بالضرورة حكمة مبدعها قوله وما يرى من عجائب افعال الحيوانات
من غير الله تعالى والهامه لها اشارة الى جواب دخل تقرير الدخل ان الاحكام
الفعل اي كونه ذا ترتيب لطيف ونسق عجيب ايضا لها ونرى منها اللطيف وما يشبهها
الغريب كفعل النحل من بناء البيوت المسدسة مع كونه ما فيها من الاحكام والاتقان
مع انها ليست حكيمة تقرير الجواب ان ما يرى من عجائب الحيوانات فهو من الله
تعالى اما بناء على ان تلك الافعال والهامه لتلك الحيوانات بان تفعل تلك الافعال قال
الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون
وكل من كان افعاله محكمة متقنة فهو عالم فان امثال ذلك لا تصدر عمن لا علم
له ولا تكرر وتنوع الفعل المحكم المتقن ممن هو جاهل الثالث ان ذاته تعالى موجودة
مجردة عن المادة ولواحقها حاضرة له فيكون عالما بذاته لان العلم عبارة عن
حصول الماهية المجردة عن المادة ولواحقها عند المجرد وذاته تعالى مبدأ لجميع الموجودات
لانه قادر على كل الممكنات موجد لها والعالم بالمبدأ عالم بما له المبدأ لان
من علم ذاته علما تاما علم لوازمه التي هي بلا وسط ومن جملتها انه مبدأ لغيره
فعلمه بكونه مبدأ لغيره فمن علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره وذلك يتضمن العلم بالغير

الذي هو ذو المبدا او يكون عالما لجميع الموجودات من حيث وقوعها في السلسلة المنتهية
الى من عنده احاطة لاكل السلسلة المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا
كسلسلة الحوادث التي تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي
يتساوى جميع احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه الرابع انه مجرد عن المادة ولواحقها
قائم بذاته لما سبق وكل مجرد قائم بذاته يجب ان يعقل ذاته وساير المجردات لان
كل مجرد قائم بذاته يصح ان يعقل لان كل مجرد قائم الذات يكون منزها عن اللواحق
المادية فهو بحيث لا يمنعه عن المعقولية الا الامر لاحقه عن ماهيته وكل ما هو كذلك
فمن شان ماهيته ان تصير معقولة لذاتها لانها لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير
معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العايق الذي من شانها يعقلها فكل
مجرد قائم الذات يصح ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره
لان كل ما يصح ان يعقل يمتنع ان يعقل بعلة عن صحة الحكم عليه بالوجود و
والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة المعقولة والحكم على شيء
يستدعي تعقلهما معا فكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وكل ما يمكن
ان يعقل مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان يقارن معقولا
اخر يصح ان يكون مقارنا له اذا وجد في الخارج قائم الذات لان صحة المقارنة المطلقة

امكان

امكان المقارنة المطلقة وامكان المقارنة المطلقة اعم من المقارنة في العقل مقدم
على المقارنة المطلقة المتقدم على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء
متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل
وغير مشروطة بها والا يلزم الدور وكون الشيء مشروطا بعينه فثبت ان صحة المقارنة
المطلقة ليست مشروطة بكونها في العقل فلو اشترط في صحة المقارنة المطلقة كونها في
العقل يلزم ان يكون مقارنتها في العقل شرطا لمقارنتها في العقل لان الشرط
المتقدم شرط المتاخر والشيء لا يكون شرطا لنفسه فيصح مقارنته لمعقول اخر
في الخارج فاذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة له
لا تتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل المعقول الاخر فيه حصول الحال
في المحل وذلك لانه مجرد قائم الذات امتنع ان يكون مقارنته للغير لحلوله فيه
او لحلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة امتنع منها اثنان
فتعين ان يكون صحة المقارنة بالثالثة وهي صحة مقارنته للمعقول الاخر
مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج وكان
مجردا قائم الذات يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال للمحل وكل ما هو كذلك
يصح ان يكون عاقلا اذ لا نعني بالتعقل الا [illegible] الا مقارنة المعقول في الموجود

المجرد العالم بالذات وكل مجرد قائم الذات يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل
من يصح ان يكون عاقلا لغيره امكن ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك
الغير يستلزم صحة امكان تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله
للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعي الامكان
فيمكن تعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته
لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه والمحكوم به فامكان تعقل انه يعقل
ذلك الغير يستلزم امكان تعقل ذاته فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا
لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما حصول ذاته او حصول
مثاله والثاني باطل لامتناع حصول مثاله فيه والا يلزم اجتماع المثلين وهو ممتنع
فتعين ان يكون تعقله هو حصول ذاته لذاته وذاته دائما حاصل لا يغيب
عنه فيجب ان يكون عاقلا لذاته دائما وانما وجب ان يكون عاقلا لغيره من المعقولات
لان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل لان القوة من لواحق المادة كما
مر حتى انه يعلم انه واجب الوجود من جميع جهاته والوجهان الاخيران
معتمد الحكماء قال الشيخ وفيها نظر اما في الاول فلانا لا نسلم ان ذاته حاضرة له لان
حضور الشيء للشيء يقتضي الاثنينية ويمتنع حضور الشيء عند نفسه وحصول مثاله

فيه ولئن سلم انه عالم بذاته ولكن لا نسلم انه عالم بالمبدا فان كونه مبدا لغيره صفة
اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بالصفة الاضافية ولئن سلم انه عالم بما
هو مبدا له بلا وسط ولكن لا نسلم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو مبدا له
بلا وسط لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المترتبة النازلة من عنده واما في الثاني
فلانا لا نسلم ان كل مجرد يصح ان يعقل فانه يجوز ان يكون بعض المجردات ممتنع
التعقل فان ذات واجب الوجود مجرد ويمتنع ان يعقل على رايكم ولئن سلم
ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لا نسلم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل
مع غيره لاحتمال ان يكون بعض المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره ولكن لا نسلم انه يصح
ان يعقل مع سائر المعقولات ولئن سلم ان بعض المجردات يصح ان يعقل مع غيره
ولكن لا نسلم ان صحة مقارنته لمعقول اخر غير مشروطة بكونه حالا في العاقل فان مقارنته
لمعقول اخر غير مقارنته للعاقل فان الاولى مقارنة الحالين في محل والثانية مقارنة
الحال للمحل فجاز ان يكون صحة الاولى مشروطة بالثانية ولئن سلم ذلك ولكن لا نسلم
ان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل ولا نسلم ان القوة من لواحق المادة اعلم
ان الوجهين على الوجه الذي ذكره الشارح اندفع عنهما اكثر هذه الانظار
احتج المخالف بوجوه   احتج المخالف اي النافي لانه تعالى عالم بوجوه منها

الاول انه تعالى لا يعقل شيئا لانه لو عقل شيئا لعقل ذاته واللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فلانه لو عقل شيئا لعقل انه يعقل ذلك الشيء بالقوة القريبة من
الفعل وفي ضمن ذلك تعقله لذاته واما بطلان اللازم فلان التعقل اما اضافة
بين العاقل والمعقول او حصول صورة المعقول في العاقل واياما كان
يستحيل ان يكون الشيء عاقلا لذاته اما الاول فلاستحالة حصول النسبة
بين الشيء ونفسه لاستلزام النسبة تغاير المنتسبين واما الثاني فلاستحالة حصول
الشيء في نفسه ونقض بتعقل الانسان نفسه فانه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم
ان لا يعقل شيء ذاته واللازم باطل فان الانسان يتصور نفسه ثم اجيب عنه
بان علمه تعالى بذاته صفة قائمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي
تغاير علمه وذاته فلم يلزم من تعقله لذاته حصول النسبة بين الشيء ونفسه ولا
حصول الشيء في نفسه والحق ان علمه تعالى بذاته هو عين ذاته والعلم والعالم
والمعلوم واحد بالنسبة الى علمه تعالى بذاته والتغاير بالاعتبار كما نبين انشاء
الله تعالى الثاني ان علمه تعالى لا يكون ذاته لما سنذكره فعلمه تعالى صفة قائمة بذاته لازمة
له فيكون ذاته تعالى قابلا له وفاعلا وقد سبق الجواب عنه وهو انه لا امتناع في ان
يكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا الثالث انه ليس تعالى بعالم لان العلم اما ان يكون صفة

كمال

كمال واما ما كان يمتنع ان يتصف به اما الاول فلانه لو كان العلم صفة كمال
لكان الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره اي العلم الذي هو صفة
كمال وهو محال وان لم يكن العلم صفة كمال لزم تنزيهه عنه اجيب بان ذاته يستحيل
ان يتصف بالنقص واجيب بان العلم صفة كمال والممتنع كون الموصوف به ناقصا
لذاته ومستكملا بغيره لان كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته تعالى لان هذه
الصفة كمال ذاته من حيث انه تعالى متصف بها   فرعان الاول   ذكر
فرعين على القول بانه تعالى عالم الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي لان الموجب
لعالميته تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء فلما اوجب ذاته
كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي لانه لو اختص عالميته بالبعض
دون البعض لافتقر ذاته في كونه عالما بالبعض دون البعض الى مخصص
وهو تعالى محال ولقائل ان يقول أعرفت بالبديهة ان المخصص ههنا محال ام بالدليل
فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل عليه غاية ما في
الباب ان يقول ما عرفت جواز ثبوت المخصص او امتناعه والحق انه تعالى عالم
بالكليات على الوجه الكلي والجزئيات على الوجه الجزئي كما سيجيء وقيل يعلم الجزئيات
على الوجه الكلي اي يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات اي لا يعلم الجزئيات من حيث

هي طبائع مجردة عن المشخصات من حيث هي أسبابها لتكون الادراك مع كونه
كلياً نعتاً لمدرك جزئي منسوب الى مبدإ طبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لا انها
غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان
تلك الجزئيات الحادثة أسبابها من حيث هي طبائع الاجرام بشخص تلك
الاجرام بطبيعة ذلك المبدإ كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي
اسبابه الجزئية به واحاطة العقل بها وتعقل كما تعقل الجزئيات
وذلك غير الادراك الجزئي الزماني له الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او بعده
بل يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت
كذا او هو جزئي ما في مقابلة كذا ثم كان ان ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند
العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على الوجه الاول
لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله
وذلك الادراك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان عالما بجزئي وهو
ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في آخر الحمل
يكون كسوف معين في وقت معين من زمان كونه في اول الحمل كالوقت
الذي بين ابتداء القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فان يكون يعقل ذلك

العاقل

العاقل لعدّ الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده والاحتجاج على انه
لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي الذي يتغير بتغير الجزئيات بانه لو علم الجزئيات
على الوجه الجزئي كما لو علم كون زيد في الدار الآن فعند تغير المعلوم الى
خروج زيد من الدار يلزم الجهل او التغير في صفاته لانه ان بقي العلم الاول
وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير في صفاته اجاب المص بانا لا نم انه عند
تغير المعلوم لو لم يتغير العلم الاول لزم الجهل وانما يلزم ذلك لو لم يتغير الاضافة
والتعلق ولم يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية ولا يلزم الجهل ولا التغير
في صفاته بل التغير في اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة في ذلك فان تغير الاضافات
واقع فان الله تعالى كان قبل كل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في الاضافات
لا يوجب التغير في الذات فكذا ههنا كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه
وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم تغير تلك الاضافة فقط ولقائل ان يقول
المتكلم العلم حصول صورة متعددة متصفة لا اضافة الى معلومه وتغير المعلوم
فان العلم بكون زيد في الدار تغير علمه بخروجه عن الدار لان العلم مستلزم
الاضافة الى معلومه المعين ولا تعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول فان
من علم شيئا ليس ثم يحدث الشي فصار عالما بان الشي ليس غير الاضافة والصفة

المضافة معا فان لا يكون العالم عالما بشيء ما لم تحصل الاضافة بحيث انه اذا كان
عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك ان يكون عالما بجزئي بل يكون العلم بالنسبة عالما بمعانيها
يلزمه اضافة متباينة وهي للنفس متجددة لا اضافة متجددة مخصوصة غير العلم بالمعقد
وغير منه بمعنى انا اذا اختلف حال المعلوم من عدم ووجود وجب ان يختلف حال العالم الذي
له العلم لا في اضافة العلم نفسها فقط بل وفي العلم الذي يلزمه تلك الاضافة الى
والحق انه عالم بالجزئيات على الوجه الجزئي كما سبق وقيل انه تع لا يعلم ما لا يتناهى
لان ما لا يتناهى والا لكان ما لا يتناهى معلوما متناهيا ولانه لو كان عالما بما لا يتناهى
لكان له علوم غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلم بكل
معلوم مغاير العلم بغيره لانه يمكن ان يكون الشيء معلوما وغيره لا يكون معلوما فلو كانت
المعلومات غير متناهية يكون المعلوم ايضا غير متناهية واما بطلان اللازم فلانه يلزم
ان يكون في العالم موجودات غير متناهية وهو ممتنع اجاب المص عن الاول بان
المعلوم كل واحد منها فيكون كل واحد منها متناهيا وكل واحد متناه وعن الثاني بان العلم
القائم بذاته تع صفة واحدة لكن يتعلق به غير متناهية وكذا متعلقاته والا تناهي في
التعلق والمتعلق جايز ونقابل ان نقول على الجواب الاول المدعي ان الله تع
عالم بغير المتناهي وغير المتناهي معلوم وكل معلوم متميز فغير المتناهي متميز وسلم ان كل متميز متناه

يلزمه

يلزمه ان غير المتناهي متناه فالصواب ان يمنع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي
معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي ولقائل ان يقول على الجواب الثاني ان العلم
بكل شيء مغاير للعلم بغيره فلا يكون العلم القائم بذاته صفة واحدة الثالث انه تع يعلم
مغاير لذاته الرابع انه تع عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغير محققيه
خلافا لهشام فانهم قالوا العلم متحد بالعلم وكذا القدرة مغايرة لذاته ولنحرر
اولا محل النزاع وتشريح الاراء ذهب اليه كل طايفة اعلم ان نفاة الاحوال من اصحابنا
زعموا ان العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهما صفتان زائدتان على
وزعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان العالمية والقادرية زائدتان لكنهما لا موجودتين
ولا معدومتين وهما معللتان بالعلم والقدرة اللذين هما زائدتين على الذات
وعند اصحابنا العلم والقدرة زائدتان على الذات موجودتان وابو هاشم
ذهب الى انهما من قبيل الاحوال والحال لا يعلم ولكن يعلم الذات عليها وعندنا
ان هذه الامور معلومة في نفسها وابو علي الجبائي يسلم انها معلومة ومثبتو الحال
من اصحابنا زعموا ان عالمية الله تع صفة معللة بمعنى قائم بذاته تع وذلك المعنى هو العلم
ونفاة الاحوال من اصحابنا لم يذهبوا الى ان العالمية معللة بمعنى هو العلم بل ذهبوا
الى ان العلم نفس العالمية لان الدلالة دلت الا على اثبات امر زايد على الذات

على الامر الثالث فلا دليل عليه البتة لا في الشاهد ولا في الغائب قال الامام قوله
اي هاشم ان الجاهل لا يعلم بسيطاً لان ما لا يتصور في نفسه امتنع الحكم بنسبته لغيره
قال صاحب الملخص فيه نظر لانه ان كان المراد ان ما لا يتصور بانفراده امتنع
الحكم بنسبته لغيره فذلك غير مسلم لان الشيء لا يتصور بانفراده وقد يتصور
نسبتها لغيرها وان كان ان المراد ما لا يتصور اصلا فهو حق واعلم ان الامين
اي هاشم ان الحال لا يعلم في نفسه ولكن يعلم الذات عليه وح يكون ما قاله الامام
حقا واما الفلاسفة فلما اعتقدوا انه تع لا يتصور منه ان تكون به واحد احديا لا كثرة
فيه بوجه من الوجوه ولا يكون قابلا لشيء وفاعلا له اختلفوا فالقدماء منهم نفوا العلم
عنه تع حذرا من لزوم كونه قابلا وفاعلا وافلاطون ذهب الى قيام الصور المعقولة
بذاتها حذرا من نفي العلم عنه تع ومن لزوم كونه قابلا وفاعلا والمشاؤن ذهبوا
الى ان العاقل يتحد بالمعقول حذرا من نفي العلم ومن لزوم كونه قابلا وفاعلا ومن كون
صور المعقولات قائمة بذواتها والشيخ ابو علي بن سينا اثبت العلم لله تع لانه مجرد
وكل مجرد عالم وابطل القول بكون الصور المعقولة قائمة بذاته تع والقول باتحاد
العاقل بالمعقول وباتحاد المعقولات بعضها بالبعض وسلم ان واجب الوجود يعقل
كل شيء فقال لما كان واجب الوجود يعقل ذاته بذاته وكان ذاته مبدأ اي علة للممكنات

لزم

لزم من ذلك تعقل الكثرة لست تعقله لذاته بذاته فيعقله الكثرة لازم معلول له لان العلم
بالعلة علة للعلم بالمعلول فصور الكثرة التي هي معقولاته لازمة متأخرة عن حقيقة ذاته
تأخر المعلول عن علته لا داخلة في الذات مقومة اياه واجاز ان الكثرة المعقولات
على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا ينافي وحدة علتها
الملزومة اياها اي وحدة الذات سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات
العلة او مباينة لها والاول تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب
وبسبب ذلك كثرة اسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته والحاصل ان الواجب
واحد وحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض عليه بان القول بتقرر
لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون
الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية فان صور المعقولات المتقررة
في ذاته صفات حقيقية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة فان صور المعقولات
معلولة له ومتكثرة وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته لانه تع معلوله الاول صورة
العقل الاول المتقررة في ذاته وقول بانه تع لا يوجد شيئا في الاعيان مما يباينه بذاته
بل بتوسط الامور الحالة فيه وهذه كلها مخالفة لظاهر مذهب الحكماء وللشيخ ان يقول
لا محذور في شيء من هذه الامور وذلك لانه تع هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق

فله حينئذ وجوده الخاص الذي هو حقيقته وجهة وجوده المطلق الذي هو من
لوازمه ولا يستحيل ح ان يكون قابلا وفاعلا لصدور المعقول لان المرتبة والتحلل
الا ان يقرر في ذاته صفات حقيقية ولا يكون محلا للمعلول لانه ولا ان يكون معلوله
الاول مغايرا لذاته ولا ان يوجد ثاني الاعيان الا بتوسط الامور الحالة فيه
فان امتناع هذه الامور بناء على ان الواجب لا تعدد فيه من الوجوه وهو بوجه
ثم لان فيه جهتين احدهما الوجود الخاص والاخر الوجود المطلق لا يقال الوجود
المطلق اعتباري والاعتباري لا يصح ان يكون علة للوجودي لانا نقول الاعتباري
لا يجوز ان يكون فاعلا للوجودي لكن يجوز ان يكون شرطا لتاثير الفاعل او شرطا
للقبول كما هو المعتقد عندهم في الصادر الاول لكن يلزم على مذهب الشيخ انه
لا يكون عالما بالجزئي على طريق الجزئي لان العلم بالجزئي على طريق الجزئي يقتضي ان
يكون صورة الجزئي من حيث هو جزئي متقررة في ذاته والجزئي من حيث هو جزئي
متغير فان لم يتغير صورة الجزئي المتقررة في ذاته بتغير الجزئي يلزم الجهل وان تغير يلزم
التغير في صفته الحقيقية ولنرجع الى الشرح قال الكاتب قوله لنا البديهة تفرق بين قولنا
ذاته وقولنا ذاته عالم وقادر هذا دليل على انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته قادر
بقدرة مغايرة لذاته تقريره انه لو لم يكن العلم والقدرة مغايرين للذات لما كان

فرق

فرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر واللازم باطل لان البديهة تفرق
بينهما واجيب ان العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها الجبائي
ابو علي وابنه ابو هاشم عالمية او صفة تقتضي تلك الاضافة المخصوصة وهو مذهب
الكرامية بل الاشاعرة او صور المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية
او صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الشيخ ابي علي بن سينا ومن تابعه
واما ما كان فهو غير ذاته تعالى واتحاد العاقل بالمعقول قد سبق
ذكره عند بيان بطلان الاتحاد والقائلون بان الله تعالى لا يكون عالما بعلم مغاير
لذاته ولا يكون قادرا بقدرة مغايرة لذاته احتجوا بوجوه اربعة الاول لو كان عالما
بذاته لكانت الصفة مفتقرة الى ذاته ضرورة افتقار الصفة الى موصوفها فيكون الصفة
ممكنة لذاتها لان المفتقر الى الغير ممكن لذاته واجبة لعلة وليست تلك العلة الا الذات
الموصوف بها فيكون ذاته مقتضيا لها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو ممتنع لما قد سبق
جوابه في مباحث العلة والمعلول من ان الواحد يجوز ان يكون قابلا وفاعلا وقد علمت
انه تعالى هو الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق فيه جهتان فيجوز ان يكون قابلا
باحدى الجهتين وفاعلا له بالجهة الاخرى الثاني لو قامت بذاته صفة فلا يخلو اما ان يكون
قديمة او حادثة فان كانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء كفر بالاجماع الاري

انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وبتثليثهم
ثبوت انهم الاقانيم الثلثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اعني
العلم واقنوم روح القدس وهو الحيوة والذات واحدة متصفة بهذه الصفات الثلث
واذا كان المثبت لتعدد القدماء الثلثة كافرا فما ظنك بمن اثبت ثمانية قدماء كما هو مذهب
اكثر المتكلمين او سبعة كما هو مذهب الحنفية الذاهبين الى ان التكوين صفة زائدة على
القدرة ولزم التركيب في ذاته لانه تعالى شارك الصفة في قدمه وتميز عن الصفة بخصوصية
فيلزم التركيب مما به الاشتراك ومن الخصوصية وهو محال وان كانت الصفة حادثة لزم
قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال واجيب عنه بانا نختار ان الصفة القائمة بذاته تعالى
قديمة قوله لزم تكثر القدماء قلنا مسلم قوله والقول بها كفر بالاجماع قلنا ممنوع لان
القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة فان قيل الدليل
بالصفات القديمة الذي كفره قال الله تعالى كفر النصارى باثباتهم الاقانيم الثلثة
التي هي الوجود والعلم والحيوة وهي صفات قديمة اجيب بان النصارى وان
قالوا اسموا ما اسموه من الاقانيم الثلثة صفات لكنهم قالوا بها ذوات
قائمة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اي العلم الى بدن عيسى عليه السلام والمستقل
بالانتقال هو الذات فثبت انهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا كفرهم الله تعالى

واما

واما قولهم ولزم التركيب في ذاته تعالى فنقول لان ذاته تعالى شارك الصفة في قدمه فمسلم
وكذا قولهم وتميز عنها بخصوصية ولكن لا يلزم من ثبوت التساوي في القدم والتميز با
لخصوصية التركيب في نفس الذات فان القدم عدمي لانه عبارة عن مسبوقيته
بالعدم بالعدم او بالغير فلا يلزم التركيب في الذات من الاشتراك في القدم الذي
هو عدمي الثالث ان كل واحد من عالمية الله تعالى وقادريته واجبة والواجب
بوجوده يستغني عن العلة فلا تعلل العالمية بالعلم ولا القادرية بالقدرة واجيب بان
العالمية انما تعلل اذا كانت واجبة بذاتها واما اذا كانت واجبة بالغير فتعلل والعالمية
واجبة بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء الذات له ولا تكون العالمية واجبة بذاتها
ليمتنع التعليل وكذا القادرية واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها ولا تكون
القادرية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل الرابع لو زاد علمه تعالى وقدرته لاحتاج في
ان يعلم ويقدر الى الغير واللازم باطل لانه يمتنع ان يكون في انه عالم وقادر محتاجا
الى الغير بيان الملازمة انه لو زاد علمه وقدرته لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى العلم
والقدرة والعلم والقدرة غير الذات فيكون محتاجا الى الغير واجيب بان ذاته تعالى
اقتضى صفتين هما العلم والقدرة موجبتين للتعلقات اللائقة والالوهية بهما يكون
الذات عالما وقادرا فان اريد بالاحتياج الى الغير هذا المعنى فلا نسلم استحالته وان

اردتم ان تستوضح غير هذا المعنى فنسوقه اولا حتى تتصوره ثم نتكلم عليه اعلم ان للمحققين
طريقة حسنة في اثبات علم الباري تعالى بيانها ان العاقل كما لا يفتقر في ادراك
ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يفتقر ايضا في ادراك ما يصدر
عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك
انك تعقل شيئا بصورة تتصورها فانها صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما
من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها كما تعقل ذلك الشيء بتلك الصورة
كذلك تعقل تلك الصورة بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف
اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط واذا كان حالك مع ما يصدر
عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير
مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط حصول تلك
الصورة الذي هو شرط في تعقلك لها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه
اخر غير حلولها فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله
في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذا المعلولات الصادرة
من الفاعل لذاته حاصلة من غير ان تحل فيه والفاعل عاقل بها من غير حلولها
فيه واذا تحقق هذا فاعلم ان الحق تبارك وتعالى عالم بذاته عين ذاته فالعلم

والعالم

والعلم والعالم والمعلوم واحد بالذات والتغاير بالاعتبار فالعلم بذاته
وعلمه بذاته سبب لعلمه بالصادر الاول فكما ان الشيء اي ذاته وعلمه
بذاته واحد بالذات ولا تغاير الا بالاعتبار كذلك الاثر اي الصادر الاول
وعلمه به شيء واحد بالذات من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول
والثاني متقررا فيه وكما ان التغاير في الشيء اعتباري كذلك في الاثر فاذا
وجود الصادر الاول هو نفس علمه به من غير افتقار الى صورة مستأنفة تحل ذات
الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلول لها بحصوله
لها اما هو بحلوله فيها وحلول صورته التي بها هو هو فيها ممتنع لان ما ليس بمعلول
لها اما جوهر او عرض وكل منهما يمتنع حلوله فيها لامتناع حلول الجوهر في المحل وامتناع
انتقال العرض فتعين ان يكون حصوله لها بحلول صورته ولما كانت الجواهر
العقلية تعقل الاول الواجب تعالى ولا موجود الا وهو اثر للاول تعالى كانت
جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول
تعالى عالم بتلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر
والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه كلية وتفاصيله ووجود اعيان الموجودات
علمه تعالى وكذلك وجود صور الاعيان الحالة في الجواهر العقلية علمه تعالى وكذلك

وجودها الحالة في النفوس المجردة والسماوية وكذلك وجود الصور الجزئية الشخصية
المرتسمة في النفوس المنطبعة الفلكية بل يكون الوجود بأسره العيني والذهني الجسماني
وغيره علمه تعالى قال الله تعالى وان الله تعالى قد احاط بكل شيء علما وقال الله تعالى وما تسقط
من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور يعلم السر واخفى
فقد تبين ان علمه تعالى قد احاط بجميع الاشياء الكلية والجزئية الثالث الحيوة

المبحث الثالث في الحيوة اتفق جمهور العلماء على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا
في معنى كونه حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان حيوته عبارة عن
اتصافه بالعلم والقدرة وليس هناك الا الذات المستلزمة لاستحالة [?] الامتناع
وذهب الباقون اي الجمهور منا ومن المعتزلة الى انها عبارة عن صفة تقتضي صحة
العلم والقدرة ويدل على هذه الصفة انها لو لم تكن صفة تقتضي الصفة لكان اختصاصه بهذه
بهذه الصحة ترجيحا بلا مرجح ونقض هذا الدليل باختصاصه بهذه الصفة بعينه فانه
لو كان هذا الدليل صحيحا لكان اختصاص ذاته بهذه الصفة لاجل صفة اخرى
والا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم التسلسل وبهذا يندفع هذا الدليل بان ذاته المخصوص
كاف في هذا التخصيص والامتياز الرابع في الارادة المبحث الرابع في

ارادته

ارادته تعالى اتفق الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى الارادة فقال الحكماء ارادته
تعالى هي علمه تعالى بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام
الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكونه صدوره عنه تعالى حتى يكون الموجود على
وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب شوقي ويسمون هذا العلم عناية
وقال ابو الحسين البصري الارادة كونه تعالى غير مغلوب ولا مكره والكعبي قال الارادة
علمه تعالى في افعال نفسه وقال ان الارادة بالامر تعالى لافعال غيره واي محل اي الكعبي
فالارادة بالنسبة الى افعاله تعالى بها وبالنسبة الى افعال غيره بالامر بها وقال
اصحابنا وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة
زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض المقدورات على البعض لما ان تخصيص
بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقدم والتأخر وتخصيصها بالاوقات المعينة
مع جواز حصولها قبلها وبعدها تستدعي مخصصا وليس ذلك المخصص نفس العلم
لان العلم تابع للمعلوم فلا يكون متبوعا له لامتناع الدور وليس هو القدرة
لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات والى جميع الاوقات على السواء فلا
تخصص مقدورا دون اخر ولا وقتا من بين الاوقات فلا بد من صفة غير
العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات بالحدوث دون البعض وبوقت معين

دون غيره وتلك الصفة هي الارادة واتضح من بيان القدرة التامة والايجاد
الذي نسبته الى كل الاوقات على السواء وبيان الارادة المرجح والموجد
من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد متوقف على الترجيح
والموقوف على الشيء غير ذلك الشيء لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص
بوقت معين ممتنع حصوله قبل ذلك الوقت وبعده فلذلك اختص حدوثه بذلك
الوقت او وجود كل حادث مشروط باتصال فلكي بان خلق الله تع الافلاك
وخلق فيها طبايع محركة لها لذواتها ثم بسببها تولدت هذه الحوادث في عالمنا
واذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية ثم الاتصالات
الفلكية بتابع معينة تنسق فيها تقدم المتاخر وتاخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية
كذلك ح لا حاجة لها الى المخصص او علمه تع بحدوثه في ذلك الوقت مرجح فانه
تع عالم بجميع الاشياء فيعلم ايها يقع وايها لا يقع ووجود ما علم الله تع عدمه ممتنع وبا
وبالعكس فلا جرم علمه بحدوثه في ذلك الوقت مرجح فان خلاف المعلوم ممتنع او علمه
تع بان حدوثه في ذلك الوقت هو المصلحة مرجح فان خلاف الاصلح قبيح فانه
تع عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيه من المصلحة والمفسدة والعلم باشتمال
الفعل على المصلحة يصلح لكونه داعيا الى الايجاد فانا متى علمنا في الفعل مصلحة

خالية

خالية عن المفاسد دعانا ذلك العلم الى الفعل لانا نقول لا يجوز ان يكون
المخصص امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين والا لكان قبل ذلك
الوقت ذلك الحادث ممتنع الوجود فصار ممكن الوجود وهو ممتنع لان الممتنع لا يصير
ممكنا ولا يجوز ان يكون المخصص الاتصالات والحركات والاوضاع فانه
ح يكون الكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع كالكلام
في تلك الحوادث فانه لا بد لحدوث تلك الاتصالات والحركات والاوضاع
من مخصص فان الافلاك لبساطتها كما امكن ان تتحرك على هذا الوجه وهو ان
يكون المحدد يتحرك من المشرق الى المغرب وفلك الثوابت بالعكس امكن ان يتحرك
على خلافه بان يكون المحدد يتحرك من المغرب الى المشرق وفلك الثوابت
من المشرق الى المغرب وكما امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة على هذا الوجه
امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة اخرى غيرها وكما امكن ان يكون
في الجانب الذي هو فيه امكن ان يكون في جانب غير ما هو فيه واذا كان كذلك
فننقل الكلام الى الاتصالات الفلكية والحركات والاوضاع ولا يتسلسل فلا بد
وان يستند الى القديم والعلم بان الشيء سيوجد تابع لما يتعلق به اذا كان الشيء
بحيث سيوجد لان العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالطرف سابق على

على العلم فلا يكون كونه طلب شيء حصل من أجل العلم والا يلزم الدور ولا يجوز أن
علم بأن الفعل من المصالح مرجحا له وأما ثانيا فلأنه لو كان رعاية الأصلح واجبة
على الله تعالى وهي ممنوعة فإن رعاية الأصلح غير واجبة على الله تعالى كما سنذكره احتج
المخالف بأن الإرادة إن تعلقت لغرض لكان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا
بغيره وذلك على الله محال بيان الملازمة أن الإرادة إن تعلقت لغرض كان ذلك
الغرض غيره فيكون مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره والمستكمل بالغير ناقص بالذات
وإن تعلقت الإرادة لا لغرض كان ذلك عبثا والعبث على الله تعالى محال أجيب بأن تعلق
الإرادة لا لغرض بالمراد لذاتها فإن إرادة الله تعالى منزهة عن الأغراض بل
هي واجبة التعلق بالمراد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها لا لغيرها   فرع
إرادته غير حادثة   هذا فرع على أنه تعالى مريد بإرادة مغايرة للعلم بل إنها
حادثة لا في محل وقالت الكرامية إرادته تعالى صفة حادثة قائمة بذاته تعالى لنا
وجهان الأول أن وجود كل حادث موقوف على تعلق الإرادة به لما سبق فلو كانت
إرادة الله تعالى حادثة لاحتاجت إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل قيل لقائل أن يقول علة
الحكم اسم الإرادة لترجيح أحد الأمرين على الآخر أو ما به وجود ثم إن للقادر أن يرجح
أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فلم لا يجوز أن يصدر عن القادر إرادة بلا مرجح

لم يصر بتلك الإرادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل ولا شك أن من جوز للقادر
أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح يلزمه ذلك وأما من لم يجوزه فلا يلزمه
الثاني إرادة الله تعالى لو كانت حادثة فإما أن تكون قائمة بذاتها أو قائمة بذات
الله تعالى وكلاهما باطل أما الأول فلأن الإرادة الحادثة صفة وقيام الصفة بنفسها
غير معقول ومع ذلك كان اختصاص ذاته تعالى بالإرادة القائمة بذاتها تخصيصا
بلا مخصص لأن الإرادة إذا كانت قائمة بذاتها كان نسبتها إلى جميع الذوات
ذات الباري وذات الممكنات على السواء فكان اختصاص ذاته بها تخصيصا
بلا مخصص قوله وكونها لا في محل سلبي إشارة إلى جواب مقدر تقريره الوجه
أن ذات الله تعالى لا في محل والإرادة أيضا لا في محل فكان اختصاص ذاته تعالى بالإرادة
أولى من غيره تقرير الجواب أن كون الإرادة لا في محل مفهوم سلبي لا يصح أن يكون
مخصصا ولئن سلمنا لكن الإرادة حادثة مع كونها قائمة بنفسها كان اختصاص
ذاته تعالى بها تخصيصا بلا مخصص قوله لأن نسبتها إلى جميع الذوات على السواء قلنا لا نسلم
فإن ذات الله تعالى فاعل للإرادة واختصاص الفاعل بالأثر أولى من اختصاص غيره به
وأما الثاني فلأنه تعالى لا يجوز أن يكون محلا للحوادث لما سبق   الفصل
الثاني في سائر الصفات   الفصل الثاني في سائر الصفات وفيه مباحث

اي السمع والبصر ثم في الكلام ثم في العقائد ثم صفتان اخريان في الكلامين عن ذاته
يدل المبحث الاول في السمع والبصر اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم
اختلفوا في معناه فقال حكماء الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري السمع والبصر
عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة
والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات
لانه قد ورد السمع على انه تعالى سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم
بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن حقيقته الى المجاز لا يجوز الا عند
المعارضة وليس في العقل ما يعارضه فاطلق السمعية بصير ان يكون عالما بالمسموعات
والمبصرات حال حدوثها اعلم ان العقل دل على ان الباري له ادراك لا بالآلات
جسمانية فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما هو مذهب الحكماء
او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون بالآلات جسمانية
كما هو مذهب الاصحاب وهو المطلوب بكونه سميعا بصيرا واستدل ان السمع والبصر
صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف تقرير الدليل
انه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة لو لم يتصف
بها اتصف بضدها وضدها نقص فان لم يتصف الباري بهما كان ناقصا والنقص

على الله

١٤٣

على الله تعالى محال انتهى وهذا الاستدلال اقناعي لانه موقوف على ان كل حي
يصح اتصافه بالسمع والبصر وان عدم الاتصاف بهما نقص ولهم ان يمنع المقدمتين
اما الاولى فلان حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق والمختلفان لا يجب اشتراكهما في
الاحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته كذلك سلمنا ذلك
لكن لم لا يجوز ان يكون حياته وان كانت مصححة للسمع والبصر لكن حقيقته غير قابلة لهما
كما ان الحياة وان كانت مصححة للشهوة والنفرة لكن حقيقته تعالى غير قابلة لهما سلمنا ذلك لكن
مهما سلمنا ان ذاته تعالى قابلة للسمع والبصر لكن لم لا يجوز ان يكون حصولهما موقوفا
على شرط ممتنع التحقق في ذات الله تعالى واما الثانية فلانه ان عدم الاتصاف بهما
نقص قوله لو لم يتصف بهما اتصف بضدهما ممنوع فانه يجوز خلو القابل للشيء عنه
وعن ضده احتج المخالف بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم
المسموع والمبصر واللازم باطل عندكم لان عندكم ما سوى الله تعالى حادث بيان الملازمة
ان السمع والبصر لا يتعلقان بدون المسموع والمبصر وان كانا حادثين كان الباري ذاته
محلا للحوادث لان السمع والبصر الحادثان قائمان بذاته تعالى لان ذاته متصف بهما
واللازم محال لما عرفت ان ذاته تعالى يمتنع ان يكون محلا للحوادث واجيب عن هذا
الوجه بان السمع والبصر صفتان قديمتان يحدث التعلق بهما لادراك المسموعات

والمبصرات وادراك المسموعات والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر بالمسموع
والمبصر عند وجودهما فلا يلزم قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر الثاني
السمع والبصر تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر او ادراك المسموع والمبصر مشروط بتاثر
الحاسة عنهما وكل منهما على الله ممتنع فلا يكون سميعا بصيرا واجيب بمنع الصغرى فانا
لانم ان السمع والبصر تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر او ادراك مشروط بهما بل
السمع والبصر ادراك المسموع والمبصر عند حدوثهما الثاني في الكلام

المبحث الثاني الكلام تواتر اجماع الانبياء صلوات الله عليهم
واتفاقهم على انه تعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير موقوف على كلامه تعالى لان
الانبياء عم اذا ادعوا النبوة واظهروا المعجزة على وفق دعواهم يعلم صدقهم
من غير ان يتوقف العلم بصدقهم على كلامه تعالى فصح الاقرار بكلامه تعالى
واتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على القديم واختلفوا في معناه واتفق
اصحابنا على ان كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت يقوم بذاته تعالى لان
الاصوات والحروف محدثة ويمتنع ان يكون محلا للحوادث خلافا للحنابلة
والكرامية فانهم قالوا الكلام القديم اصوات وحروف قائمة بذاته تعالى ولا حرف
ولا صوت يقوم بغيره تعالى خلافا للمعتزلة فانهم قالوا معنى كونه تعالى متكلما كونه

موجد

موجدا الحروف واصوات دالة على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة بل كلام الله تعالى
هو المعنى القائم بنفسه المعبر عنه بالعبارات المختلفة المغايرة للعلم والارادة فانه تعالى امر
ابا لهب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن وامتنع ارادته تعالى لما خالف علمه لانه لو اراد
ايمان ابي لهب لوجب وقوعه واذا وجب وقوعه يمتنع ان يكون عالما بانه
لا يؤمن فاذا كان عالما بانه لا يؤمن امتنع وقوعه واذا امتنع وقوعه امتنع ارادته
والمتكلمون من الفريقين طولوا الكلام فيه قال المصنف الاطناب في ذلك قليل الجدوى
فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل فرع خبر الله تعالى صدق
هذا فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص في حق الكاذب
والنقص على الله تعالى محال فلا يكون خبر الله كذبا فيكون صدقا ضرورة امتناع الخلو عن الصدق
والكذب وفيه نظر لان الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بالحسن والقبح العقليين
وان كان سمعيا لزم الدور واجيب بان الحسن والقبح بهذا المعنى عقلي اتفاقا
فيه احد والاولى ان يثبت ذلك باجماع جميع العلماء وان كانوا مختلفين في علته
الثالث في البقاء المبحث الثالث في البقاء ذهب الشيخ ابو
الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته تعالى ونفى القاضي ابو بكر الباقلاني

ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام فخر الدين الثاني، واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا
باقيا ببقاء اخر لزم التسلسل وان كان ببقاء الذات لزم الدور لان كان البقاء باقيا
به والذات باقية بالبقاء فيعود الى انقلاب الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال وبان
يكون تع باقيا لو كان لبقاء قائم به تع لكان واجب الوجود لذاته واجبا لغيره هف
بيان الملازمة انه تعالى لو كان باقيا ببقاء قائم به ولا شك ان البقاء غيره فيلزم افتقار
واجب الوجود الى غيره فيكون واجبا لغيره اجاب الشيخ بان الشيء حال حدوثه لم يكن
باقيا ثم صار باقيا والتبدل والتغير ليس في ذات الحادث فان ذات الحادث
ليس بما لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا ولا في عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل ان يصير
باقيا فتعين ان يكون التبدل والتغير صفة زائدة وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل
بالحدوث فانه لو كان صحيحا يلزم ان يكون الحدوث صفة زائدة لان الشيء لم يكن
حادثا ثم صار حادثا فالحدوث صفة زائدة لكن قد عرفت ان الحدوث ليس وصفا ثبوتيا
زائدا ثم قال المصنف اعلم ان المعقول من بقاء الباري تع امتناع عدمه والمعقول من بقاء
الحوادث مقارنة وجودها لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما
لم [illegible] الثاني وقد عرفت ان امتناع العدم ومقارنة الزمان من الامور الاعتبارية التي

لا وجود لها

لا وجود لها في الخارج   الرابع في صفات اخر   المبحث الرابع في صفات اخر اثبتها
الشيخ ابو الحسن الاشعري الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تع وراء السبعة
الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام او الثمانية وهي هذه السبع
مع البقاء والشيخ ابو الحسن الاشعري اثبت صفات اخر اثبت الاستواء صفة اخرى للظواهر
الواردة بذكرها قوله تع الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله
ويبقى وجه ربك وقوله ولتصنع على عيني واحتج من حصر الصفات في السبعة او الثمانية بانا مكلفون
بكمال المعرفة وهو انما يحصل بمعرفة جميع الصفات وهي لا تعرف الا بطريق ولا طريق
الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص وهذان الطريقان لا يدلان
الا على هذه الصفات ورد هذا الاحتجاج بانا لا نم ان الاستدلال بالافعال والتنزيه
عن النقائص وليس يسلم انهما لا يدلان الا على هذه الصفات ولكن لا نم ان لا طريق
لنا في معرفة الصفات الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص بل السمع طريق
اخرى في اثباتها وانما اثبتها الشيخ لورود النصوص بها وكونها غير مرادة بسائر الصفات
والاقوال اولوا الظواهر الواردة بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد
القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها بعد نفي ما يقتضي
التشبيه والجسم والرد الى الله تع   الخامس في التكوين   المبحث الخامس

أي التكوين قال بعض الحنفية التكوين صفة قديمة مغايرة للقدرة والمكون حادث قال
الامام القول بان التكوين قديم او محدث يستدعي تصور ماهيته فان كان المراد به نفس
مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا يوجد الا مع المنتسبين والمكون حادث
فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود
الاثر فهي عين القدرة وان اردتم به امرا ثالثا فسروه قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد
اصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة في امكان الشيء والتكوين مؤثر في وجوده
اجاب المصنف بان الامكان بالذات ولا اثر للقدرة في كون المقدور ممكنا في نفسه
لان ما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا ان يكون اثر القدرة في وجود المقدور ثم الاثر
على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو اثبتنا صفة اخرى تؤثر في وجود المقدور لكان
تأثيرها في المقدور ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع
صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو ممتنع وان كان على سبيل الوجوب استحال
ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو بط
بالاتفاق فالقدرة تنافي هذه الصفة فان الموجب بالذات لا يكون قادرا مختارا اعلم
ان الحنفية انما اخذوا التكوين من قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
فحمل قوله كن مقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع والايجاد

والخلق

والخلق الفاظ مشترك في معنى ومتباين بمعان والمشترك فيه كون الشيء موجودا من
العدم ما لم يكن موجودا وهي اخص تعلقا من القدرة مما دونه بالنسبة الى جميع المقدورات
وهي خاصة بما يدخل منها في الوجود وليست صفة ثبتية تعقل مع المنتسبين بل هي صفة
نسبية بعد حصول الاثر بتلك النسبة واما ادعاؤهم قالوا القدرة مؤثرة في امكان الشيء
فليس الشيء بصحيح انما الصحيح ان القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق
بوجود المقدور ومؤثرية ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى المراد والقدرة
والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بها والتكوين صفة تقتضيه والقول
بأزلية التكوين لقولهم بامتناع الحوادث بذاته تعالى قوله ان كانت تلك الصفة مؤثرة بايجابها
على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجبا ليس بشيء لان ذلك الوجوب يكون لاحقا لا
يعني اذا اراد الله تعالى خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء واجبا لا بمعنى انه كان لا
واجبا ان يخلقه قوله ان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة جوابه
ان القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات ابدا لها فيكون موجودا ولا يلزم
من اثبات التكوين جمع المثلين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين فيه انما يمكن ان يقال
من جانبهم والحق ان القدرة والارادة مجرد علمي بهما اللذان متعلقان بوجود الاثر ولا حاجة
معهما الى اثبات صفة اخرى   السادس في انه تعالى ان يرى في الاخرة   المتن

السادس في انه تعالى يصح ان يرى في الاخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين في الاخرة انكشاف
البدر المرئي خلافا للمعتزلة من ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من
العين الى المرئي ومن حصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤية الله تعالى
لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان والمراد بالرؤية الحالة التي نجدها الان حين
نرى الشيء بعد علمه فانا ندرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا تحوز عود ما الى
ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي عند المواجهة
بل حالة اخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن حصولها مع عدم الارتسام وخروج الشعاع
فيصح الرؤية بهذا المعنى اما الاول وهو صحة الرؤية بالمعنى المذكور فيدل عليه وجوه الاول
ان موسى عليه السلام سال الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم تكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى جهلا او عبثا والجهل
ان يقال سؤال موسى عن لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وقوله تعالى حكاية عن موسى أتهلكنا بما فعل السفهاء
وقوله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة الثاني ان الله تعالى علق
الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث هو ممكن وكذا المعلق باستقرار الجبل
الذي هو ممكن فالرؤية ممكنة قيل لا نم انه علق الرؤية على امر ممكن بل على امر ممتنع لانه علق
الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان لن تراني اذا دخلت على الماضي صار

لمعنى

لمعنى المستقبل والا لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند وجود الشرط
الذي هو علة العلة فان ما دخل ان عليه يتوسط بينه وبين العلة ولم يتحقق حصول الرؤية
بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذا الجبل حال ما علق
الله تعالى الرؤية باستقراره كان متحركا واستقرار الجبل من حيث هو متحرك مع ما المعلق
عليه لا يدل على امكان الرؤية لان التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان المشروط
اجاب الامام بانا سلمنا ان الجبل في تلك الحالة كان متحركا لكن الجبل بما هو جبل يصح
السكون عليه والمذكور في الاية الا الذات الجبل واما المعنى لامتناع السكون فهو حصول
الحركة فاذا التقدير المذكور في الاية هو ما يصح الاستقرار وما هو المنافي لامتناع الاستقرار غير
مذكور في الاية فوجب القطع بالصحة قيل عليه ان المذكور في الاية هو وقوع السكون في
حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه بقوله تعالى فان استقر مكانه لا صحة السكون التي يلزم ماهية
الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحالة تستلزم الحركة فلا يمكن معها صحة السكون الثالث
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج ان النظر اما ان يكون عبارة
عن الرؤية او تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب والثاني تعذر حمله على ظاهره
فيحمل على الرؤية التي كالمسبب للنظر بالمعنى الثاني واطلاق السبب وارادة المسبب احسن وجوه المجاز
وقيل النظر لا يدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يدل النظر على

على الرويه لم يجعل الرويه للارادة بل يحتمل ان يكون غيرها على ان له تاويلا اخر وهو ان
يحمل الى واحد الالاء ويكون معناها وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة اي منتظرة اي
يحمل على حذف المضاف وهو الثواب ويكون المراد ناضرة الى ثواب ربها ناظرة
مثل الثاويل ان باطلان اما الاول فلان الانتظار سبب الغم والاية مسوقة لبيان النعم
واما الثاني فلان النظر الى الثواب لا يدور ان يحمل على رويه الثواب لان تعلق الحدقه نحو
الثواب من غير رويه يكون من الغم السبر واذا اوجب اضمار الرويه لا معنى له كان اضمار
اضمار اللذ بادة من غير دليل فلا يجوز اجيب بان الاية داله على ان الحال التي عبر عنها سبحانه
ووجوه يومئذ ناضرة سابقة على حالة استقرار اهل الجنة في الجنة واهل النار في
النار بدليل قوله تع ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة اي تظن ان يفعل
بها فعل هو في شدته وفظاعته فاقرة داهية تقصم فقار الظهر فانه في حال استقرار
اهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار
كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سرورا تسبح بشارة الوجه وهل ذلك الا انتظار
لا يكون مستدعيا للغم كما ان انتظار اكرام الملك وعطائه لا يكون موجبا للغم اذا تيقن
وصوله اليه وانتظار العذاب بعد الانذار بوصوله لهم يسبب بسارة الوجه الى شدة
عبوسه كانتظار العذاب بعد الانذار بوصوله من عذاب الملك اذا تيقن عقابه ولا الحاح

الى اضمار

الى اضمار الرويه في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر عبارة اما عن الرويه
في النظر او عن تقليب الحدقه وتقليب الحدقه نحو الثواب بعد البشارة انتظار موصل
الى النعم لما مر الرابع قوله تع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وجه الاحتجاج انه تع
اخبر عن الكفار على سبيل الوعيد كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك يدل
على ان المومنين يومئذ غير محجوبين فائدة واذا لم يكن المومنون يومئذ عن ربهم محجوبين
فرويه واما النقل وهو ان نرى من غير ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع الى
المرئي وحصول مواجهة فلما عرفت انه تع مقدس عن الجهة منزه عن المكان متعال عن
المواجهة واستدل على المذاهب الحق بدليل عقلي اما تقرير الدليل فلان الجسم مرئي
وذلك لانا نرى الطويل والعريض والطويل المرئي ليس بعرض لانه لو كان عرضا
لكان قائما بالمحل وقد ثبت ان الجسم مولف من اجزاء لا تتجزى موجودة بالفعل
فالطويل اما ان يكون قائما بجزء واحد من الاجزاء التي تالف الجسم منها فيكون ذلك
اكبر مقدارا مما ليس بطويل فيكون قابلا للقسمة فيكون جسما هف واما ان يكون
قائما باكثر من واحد فيقوم العرض الواحد بمحال كثيرة وهو محال والعرض كاللون الضا مرئي
فالعرض والجوهر مشترك ان في صحة الرويه والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة
فالمصحح للرويه مشترك بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما الا الحدوث والوجود والحدوث

لا يصلح للعلية لان الحدوث عدمي لانه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم
والعدمي لا يصلح للعلية فتعين الوجود للعلية فالوجود هو المصحح للرؤية والوجود معنى
مشترك بين الواجب والممكن فالمصحح للرؤية متحقق في الواجب فيصح رؤيته اعترض عليه
بانا لا نم ان الطول مرئي بل المرئي هو الجواهر الفردة بعضها مع بعض وان التأليف
عرض قائم بالاجزاء المتلاقية فيكون المرئي هو العرض لا الجوهر وصحة الرؤية غير محتاجة
الى سبب فان صحة الرؤية عدمية والعدمي لا يحتاج الى سبب وان سلم ان صحة الرؤية
محتاجة الى سبب فلا نم وجوب كون السبب مشتركا وجوديا فان المعلولات المختلفة قد
تشترك في امر واحد بالنوع سلمنا ان السبب يجب ان يكون مشتركا ولكن لا نم ان
الحدوث لا يصلح للعلية قولكم لان الحدوث عدمي مسلم قولكم والعدمي لا يصلح للعلية قلنا لا نم لان
العدمي يصلح لان يكون علة للعدمي وصحة الرؤية لما كانت عدمية جاز ان يكون الامر
عدمي جاز ان يكون الحدوث وان كان عدميا علة لصحة الرؤية التي هي عدمية
وان سلم ان المصحح هو الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله في حق الله تع حصول الحكم
ولم لا يجوز ان يمتنع رؤيته تع لفوات شرط او وجود مانع فان الامر كما يفتقر في تحققه
حصول المقتضي يفتقر ايضا وجود الشرط وانتفاء المانع فلذلك ماهية الله تع او ماهية صفة
من صفاته بانه ليس صحة الرؤية ومما تعقبه ان الخبرة مصححة للجهل والسهو وجنوه الله تع لا يصححها

اما

١٦٩

اما ان الاشتراك ليس الا في اللفظ او ان الاشتراك في المعنى لكن ماهية الحق
او ماهية ان او ماهية صفة من صفاته لما سافها وعلى التقديرين فانه يطرز في معرفة المسئلة
ذلك ايضا احتج المعتزلة بوجوه احتجت المعتزلة بوجوه الاول قوله تع ذلكم
الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والثناء بالنفي يمدح فيما بين المدحين ذلك يستحيل
كما يقال فلان اجل الناس واكل الخبز وافضل الناس واذا كان نفي ادراك الابصار
يمدحه ان لا يدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قولنا يدركه الابصار يناقض
قولنا لا يدركه الابصار بدليل استعمال كل من القولين في تكذيب الاخر وصدق احد
النقيضين يستلزم كذب الاخر فصدق قوله تع لا تدركه الابصار يوجب كذب قولنا تدركه
الابصار وكذبه يستلزم كذب قولنا يدركه بصر واحد او بصران اذ لا قائل بالفرق واجيب
بان الادراك هو الاحاطة وهي رؤية الشيء من جميع جوانبه لان اصله من اللحوق والاحاطة انما
يتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب فمعنى الاية نفي الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم
من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا فان نفي الرؤية على سبيل الاحاطة اخص
من الرؤية مطلقا ولا يلزم من نفي العام واجيب ايضا بان معنى الاية لا تدركه جميع الابصار
ورد الجواب الاول بان قوله الادراك رؤية الشيء من جميع جوانبه ليس بصحيح فانهم

يقولون ادركت النار وادركت الشيء ولا يريدون رؤيتهما من جميع بل الجواب الصحيح
ان الله تعالى نفى الادراك بالابصار الذي من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع والابلاء
منه نفي الحالة التي تحصل بعد حصول احد هذين الشيئين من غير حصول احدهما الثاني قوله تعالى
لن تراني ووجه الاحتجاج به ان كلمة لن تفيد التأبيد بدليل قوله تعالى فلن تفعلوا فتفيد نفي الرؤية
على التأبيد في حق موسى فيلزم نفيها في حق غيره اذ لا قائل بالفرق واجيب بالمنع فانا لا نم
ان كلمة لن لتأبيد النفي بل لتأكيد النفي قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم بقوله
ابدا ومع هذا لم يستلزم تأبيد النفي لانهم يتمنونه في الاخرة على ان نفي الرؤية على التأبيد
لا يقتضي نفي صحة الرؤية الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فيوحي الاية وجه الاحتجاج به انه نفى الرؤية وقت التكلم فانه نفى التكلم
الا على احد الوجوه الثلثة الوحي او من وراء حجاب وارسال رسول وكل منها يستلزم
عدم الرؤية واما الوحي فلانه لم يكن مشاهدة فلا يكون عند الرؤية واما من وراء حجاب
فلانه يستلزم عدم الرؤية واما ارسال الرسل وايحائه فانه يدل على عدم المشاهدة
المستلزم لعدم الرؤية واذا ثبت نفي الرؤية في وقت الكلام ثبت نفي الرؤية في غير وقت
الكلام اذ لا قائل بالفصل واجيب عنه بانا لا نم انه نفى الكلام وقت الرؤية فقولهم لانه
نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلثة فلا نسلم قولهم كل منها يستلزم عدم الرؤية ثم قولهم

اما الوحي

اما الوحي فلا يكون مشاهدة لان الوحي كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم محجوبا من
اولم يكن الرابع انه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه قال تعالى يسألك اهل
الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله
جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اي قال الكفار لولا انزل علينا
الملائكة يخبروننا ان محمدا مرسل او نرى ربنا ليأمرنا باتباعه وتصديقه فقال الله تعالى
لقد استكبروا في انفسهم بطلبهم الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا اي طغوا بطلبهم الرؤية
طغيانا كبيرا وقال تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة
وانتم تنظرون فعلم ان طلب الرؤية يترتب عليه العذاب والذم فلا يصح الرؤية في الدنيا
قيل ان يخلق الله تعالى في ابصارهم ما يقوى به على رؤيته تعالى فالاستعظام وترتب الوعيد
والذم على ذلك لا على طلب الرؤية في الجملة شاهده انه تعالى ذم الكفار بعدم رجائهم لقاء الله
في الاخرة حيث قال وقال الذين لا يرجون لقاءنا اي في الاخرة فدل على ان قطع الرجاء
رؤية الله تعالى في معرض الذم فعلم صحة رؤيته في الاخرة والالجاء انقطاع الرجاء عن الرؤية
الخامس ان الابصار في الشاهد اي فيما عندنا من المبصرات لا يحصل الا عند شروط ثمانية احدها
ان يكون الحواس سليمة فان الحواس اذا كانت غير سليمة فان الحواس اذا كانت غير سليمة لا يحصل

الرؤية وثانيها كون الشيء جائز الرؤية فإن الممتنع رؤيته لا يرى وثالثها المقابلة
المخصوصة بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي أو يكون المرئي في حكم المقابل كالأعراض
القائمة بالجسم المقابل فإنها في حكم محاذيها المقابل وكالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي
فإنها تكون قائمة بالمرآة المقابلة في حكم المرآة ورابعها أن لا يكون المرئي في غاية القرب
وخامسها أن لا يكون المرئي في غاية البعد وسادسها أن لا يكون المرئي في غاية اللطافة
وسابعها أن لا يكون المرئي في غاية الصغر وثامنها أن لا يكون بين الرائي والمرئي
حجاب لأنا نعلم بالضرورة أنا لا نبصر الشيء عند عدم أحد هذه الشروط ونبصره إذا حصل
هذه الشروط والآفات وإن لم يجب رؤية الشيء إذا حصل هذه الشروط جاز أن يكون
بحضرتنا جبال وأشخاص لا نراها والشروط الستة الأخيرة أي المقابلة وما في حكمها وعدم
غاية القرب وعدم غاية البعد وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم الحجاب
لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لأن هذه الستة إنما تعتبر فيما شأنه أن يكون في جهة وحيز
والله تعالى منزه عن الجهة والحيز بقي شرطان سلامة الحاسة وجواز الرؤية وسلامة الحاسة
حاصلة الآن فلو صح رؤيته وجب أن نراه لحصول الشرطين واللازم باطل فالملزوم مثله
وأجيب بأن الغائب عن الحس وهو الله تعالى ليس كالشاهد فلعل رؤيته تعالى تتوقف
على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلقه الله تعالى في الأبصار لتعلقه على رؤيته أو بأنه لم يكن

الرؤية واجبة الحصول عند حصول هذه الشرائط فإن الرؤية بخلق الله والشروط الثمانية معدات
ولا تجب الرؤية عند وجود معداتها السادس أنه لا يقبل المقابلة والانطباع لأن المقابلة
والانطباع وكل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي بالضرورة والله تعالى ليس بمرئي وأجيب بمنع الكبرى
فإنا لا نسلم أن كل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي ودعوى الضرورة في الكبرى باطل لاختلاف العقلاء
في صدقها والعقلاء لا يختلفون في صدق الضروري فإن ما ذكرتم من الكبرى منقوض بإبصار الله تعالى
إيانا فإنه ليس بيننا وبينه تعالى مقابلة ولا انطباع

الباب الثالث في أفعاله

لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في أفعاله وذكر فيه مسائل الأولى في أفعال العباد الثانية
في أنه تعالى مريد للكائنات الثالثة في الحسن والقبح الرابع في أنه تعالى لا يجب عليه شيء الخامسة
في أن أفعاله لا تعلل بالأغراض السادسة في الغرض من التكليف المسألة الأولى قال الشيخ أبو الحسن
الأشعري إن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى وقال القاضي أبو بكر إن ذات الفعل
واقع بقدرة الله تعالى وكون الفعل طاعة كالصلاة ومعصية كالزنا صفات للفعل بقدرة العبد
وقال إمام الحرمين وأبو الحسين البصري والحكماء إن أفعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله
في العبد فالله تعالى يوجد في العبد القدرة والإرادة ثم تلك القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور
وقال الأستاذ أبو إسحق الإسفرايني المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد وقال جمهور
المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره لا بطريق الإيجاب ومنع قول المعتزلة بوجوه الأول أن ترك الفعل

من العبد ان امتنع حال الفعل كان العبد مجبرا فلا يكون الفعل باختياره وان لم يمتنع ترك الفعل من
العبد احتاج فعله الى مرجح موجب لامتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح ولا يكون ذلك المرجح
الموجب من العبد لانه لو كان من العبد نقل الكلام فيه وتسلسل بل ينتهي لا محالة الى مرجح
لا يكون من فعله ويلزم الجبر قيل المعتزلة يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة
وحدها ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة ومتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل
ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس الى الارادة القدرة
وحينئذ يجوز ان امتنع ترك الفعل من العبد عند الارادة لا يلزم الجبر وعدم الاختيار وانما لزم
ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغير الارادة واما اذا كان بالارادة فلا اجيب بان هذا الذي
ذكرتم عن المعتزلة قول ابي الحسين البصري ليس قول سائر المعتزلة والكلام في ابطال قول سائر
المعتزلة لا في قول ابي الحسين الثاني لو كان العبد موجدا لفعله باختياره كان عالما بتفاصيله اذ
لو جاز الايجاد بالاختيار من غير العلم بطل دليل اثبات عالمية الله تعالى ولان القصد الكلي لا
لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها اولى
من حصول بعض اخر فيجب ان يتحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فيلزم انه
لو كان موجدا لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله فيكون العبد محيطا بالسكنات المتخللة للحركة
البطيئة وعلم اعداد السكنات واللازم باطل فان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض

الاختيار والحركة في بعضها مع انه لا شعور له بالسكون ولا باختياره قيل الايجاد لا يستلزم علم
الموجد بالموجد ولا يلزم نفي عالمية الله تعالى لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد عليها
بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد مع القصد مستلزم للعلم لكن يكفي الاجمالي والحركات
الصادرة عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال اجيب بان الحركات
الجزئيات المفصلة الحاصلة بالفعل الصادرة من الفاعل بالقصد والاختيار وجب ان
يتحقق بقصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فيلزم انه لو كان موجدا للفعل
باختياره لكان عالما بتفاصيله لكن لهم ان يمنعوا بطلان اللازم فان العبد عالم بتفاصيل
افعاله لكن لم يبق العلم التفصيلي على ذكره الثالث لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله
تعالى فان اراد العبد تسكين جسم اراد الله تحريكه فاما ان يقع مرادهما فيلزم اجتماع النقيضين
او لم يقع مراد واحد منهما فيلزم رفع النقيضين او يقع مراد احدهما دون الاخر فيلزم الترجيح
بلا مرجح لان قدرة الله تعالى وان كانت اعم من قدرة العبد لكنهما بالنسبة الى هذا المقدور
سيان وبان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد والشيء الواحد بحقيقته
لا يقبل التفاوت فاذا القدرتان بالنسبة الى ايجاد هذا المقدور على السوية انما
التفاوت في امر خارج عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح فيلزم وقوع مراد الله

دون الله مراد الله العبد عند اجتماع القدرتين ولا نم ان القدرتين متساويتين في الاستقلال
بالتاثير في ذلك المقدور بل هما متغايرتان في القوة والضعف ولذلك يقدر قادر على حركة
شاقة نملة لا يقدر قادر آخر عليها في تلك المرة ولو كانت القدرتان متساويتين لكانت
المقدورات متساوية وليست كذلك وايضا الضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال
يقدر عليه القوي والقوي يقدر على منعه من ذلك الفعل ولا يقدر على منع القوي وهذا الدليل
ماخوذ من دليل التمانع في ابطال كون الاله اكثر واحد ومنا كل شيء لان الاله يعرض مساواة
في القدرة ثلاثات وههنا لا يمشي احتجوا بالمعقول والمنقول واحتجت المعتزلة
على ان افعال العبد باختياره بالمعقول والمنقول اما الاول اي المعقول فهو ان العبد لو لم يكن
مختارا اي متمكنا من الفعل والترك لم يصح تكليفه لانه ح يكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات
واللازم باطل لان العقلاء اجمعوا على ان التكليف ليس يصح واجيب بان ما ذكرتم مشترك الالزام
لوجهين احدهما ان الفعل المامور به عند استواء داعي الفعل وداعي الترك وعند مرجوحية داعي
الفعل ممتنع وعند رجحان داعي الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا واما واجبا فلا يكون مقدورا
للعبد فيمتنع التكليف وثانيهما ان الفعل المامور به ان علم الله وقوعه وجب وقوعه وان
علم الله وقوعه وجب وقوعه ان لم يعلم الله لا وقوعه امتنع وقوعه فلا يكون مقدورا فيمتنع

التكليف

التكليف به واما الثاني وهو المنقول فمن وجوه الاول الايات التي اضاف الافعال الى العباد
وعلقها بمشيئتهم كقوله تع فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله تع ان يتبعون
الا الظن وقوله تع ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم
وقوله تع بل سولت لكم انفسكم امرا وقوله تع فطوعت له نفسه قتل وقوله تع ومن يعمل
سوءا يجز به وقوله تع كل امرئ بما كسب رهين وقوله تع فمن شاء ذكره وقوله تع لمن شاء
منكم ان يتقدم او يتاخر وعورض المنقول بالايات الدالة على ان جميع الافعال
بخلق الله تع نحو قوله تع خالق كل شيء وقوله تع والله خلقكم وما تعملون وقوله تع
من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم الثاني الايات المشتملة على الوعد
والوعيد والمدح والذم عليها نحو قوله تع اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقوله اليوم تجزون
ما كنتم تعملون وقوله تع لتجزى كل نفس بما تسعى وقوله تع هل جزاء الاحسان الا الاحسان
وقوله تع هل تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله تع من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله تع
ومن اعرض عن ذكري وقوله تع اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا وقوله تع ان
الذين كفروا بعد ايمانهم وقوله تع كيف تكفرون بالله وهي اكثر من ان تحصى واجيب بان
المقتضي للثواب والمدح والعقاب والذم الشقاوة والسعادة قال الله تع واما الذين
سعدوا ففي الجنة وقال تع واما الذين شقوا ففي النار والسعادة جبلة كتبت للعبد

قبل وجوده سابقه قوله صلعم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن
امه والاعمال الصالحات امارات للسعاده والاعمال السيات علامات للشقاوه
وترتب الثواب على الاعمال الصالحات والعقاب على الاعمال السيات من حيث
ان الافعال معرفات للثواب والعقاب لا موجبات الثالث الايات الداله
على اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تع حكايه عن ادم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس
اني كنت من الظالمين وعن موسى رب ظلمت نفسي وعورض بقوله تع حكايه عن
ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ونظايره كقوله تع من يضلله ومن
يشاء يجعله على صراط مستقيم الرابع الايات الداله على افعاله تع لا تتصف بصفات
اعمال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت اما الظلم فلقوله تع ان الله لا يظلم مثقال
ذره وقوله تع وما ربك بظلام للعبيد وقوله تع وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم واما الاختلاف
فلقوله تع لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واما التفاوت فلقوله تع
ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت واذا كان الظلم والاختلاف والتفاوت منفيه عن
افعال الله تع يلزم ان يكون افعال العباد ليس افعال الله لان افعال العباد متصفه
بالظلم والاختلافات والتفاوت فلا يكون افعال العباد مخلوقه لله تع واجيب بان ما ذكرتم
من الايات لا يدل على ان افعال العبد غير مخلوقه له اما الايات الداله على نفي الظلم فلان

كون

كون الفعل ظلما اعتباري عارض له بالنسبه الى الفاعل ليس بداخل في حقيقه الظلم ولا صفه حقيقيه
لازمه له فيجوز ان لا يكون الافعال المنسوبه الى الله تعالى الى العباد متصفه بالنسبه اليه بالقصور
ملكا او قصورا استحقاقا وكون الفعل ظلما بالنسبه اليها لا يمنع صدور اصل الفعل عن
الباري تع مجردا عن اعتبار كونه ظلما اذ لا امتناع في ان الفعل الصادر عنه تع يعرض
له اعتبار كونه ظلما بالنسبه الينا واما نفي الاختلاف والتفاوت الذي يدل عليه الايتان
في القران وخلق السموات اذ الكلام في القران وخلق السموات يدل عليه سياق الايتين
لا نفي الاختلاف والتفاوت عن افعاله تع مطلقا فان مخلوقات الله تع مختلفه متفاوته في
الرويه والشرف وغيرهما من الاختلافات والتفاوت واعلم ان اصحابنا
اعلم ان اصحابنا لما وجدوا تفرقه بديهيه بين ما يزاوله اي يباشره من الافعال الاختياريه
وبين ما نجده من الجمادات الصادره بدون شعور واختيار فانهم علموا بالبديهه ان للاختيار
مدخلا في الاول دون الثاني وراموا اي قصدهم وطردهم البرهان الدال على ان الله تع
خالق لكل شي اي مسبب عن اضافه الفعل الى اختيار العبد مطلقا فقالوا ليس الامر كذلك وقالوا
الافعال واقعه بقدرته تع وكسب العبد على معنى ان الله تع اجرى عادته بان العبد اذا صمم
العزم على الطاعه يخلق فعل الطاعه فيه واذا صمم العزم على المعصيه يخلق فعل المعصيه فيه وعلى
هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف في الامر والنهي كما لا يخفى

وهذا ايضا مشكل فان تعميم القدرة ايضا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد اصلا
ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين في هذا المقام لانه طلب الذي يؤدي المناظرة
فيه الى رفع الامر والنهي او الشرك بالله وقال اهل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين امرين فهذا هو الحق وتحقيقه ان الله تعالى اوجد القدرة والارادة في العبد وجعلهما بحيث لهما
مدخل في الفعل لا بان يكون للقدرة والارادة لذاتهما مدخل في الفعل بل لكونهما بحيث لهما مدخل
لخلق الله تعالى بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة واسباب لا بان يكون الوسائط والاسباب
لذاتها اقتضت ان يكون لها مدخل في وجود المسببات بل بان جعلها الله تعالى بحيث لها مدخل
فيكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تعالى مقدورة للعبد بقدرة خلقها الله في العبد
وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل والاولى ان يسلك في هذا المقام طريقة السلف وترك المناظرة
فيه وتفويض علمه الى الله تعالى   الثالثة انه مريد للكائنات   المسئلة الثالثة اختلفوا
في ان الله تعالى هل هو مريد للكائنات اولا فذهب الاشاعرة الى انه مريد للكائنات من
الخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية والارادة تابعة للعلم وكل ما علم الله تعالى وقوعه
يريده وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يريد وقوعه وذهب المعتزلة الى انه تعالى لا يريد الشر والكفر
والمعصية سواء وقع اولا ويريد الخير والطاعة والايمان وقع اولا والارادة توافق
الامر فكل ما امر الله يريده الخير والطاعة والايمان وقع اولا واحتج المص على مذهب الاشاعرة

لوجهين

لوجهين الاول انه تعالى موجد لكل ما دخل في الوجود من الممكنات ومريد له بالاختيار ومن جملته الشر والكفر
والمعصية فيكون موجدا للشر والكفر والمعصية بالاختيار وكل ما اوجده بالاختيار يكون مريدا له فا
الله تعالى يكون مريدا لها ولقائل ان يقول هذا الوجه مبني على انه تعالى خالق لافعال العباد وهو ممنوع
عندهم الثاني انه تعالى علم ممن يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه والا لانقلب
علمه جهلا واذا كان وجود الايمان منه ممتنعا لا يتعلق الارادة لان الممتنع لا يكون مرادا ولقائل
ان يقول وجود الايمان ليس بممتنع بالنظر الى قدرة القادر وممتنع بالنظر الى علمه تعالى فجاز ان يتعلق
ارادته تعالى بالايمان من حيث انه ممكن لا من حيث انه ممتنع وقيل ايضا ان العلم تابع للمعلوم لا موجب له
فلا يكون العلم موجبا للكفر وللمعصية فلا يتعلق الارادة بالكفر والمعصية احتج المعتزلة بوجوه اربعة الاول
ان الكفر غير مامور به بالاتفاق فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول الامر او مدلول الامر ملزوم
للارادة مساو لها لان الطلب اما نفس الارادة او مشروط بالارادة والارادة شرط لا ينفك عنه
واما ما كان مستلزما له كان الامر عين الارادة فما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا والكفر غير مامور به
فهو غير مراد الثاني لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان الكفر ح مراد الله ومراد الله قضاؤه والرضا بالقضاء واجب الثالث
لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره واللازم باطل لان الكافر عاص بكفره بيان الملازمة
ان الطاعة تحصيل مراد المطاع فاذا كان الكفر مرادا كان الكافر بكفره محصل مراد الله تعالى فيكون

مطيعا بكفره الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضى هو الارادة فلو كان الكفر مرادا لكان
الله راضيا به واللازم باطل واجيب عن الاول بان الامر قد ينفك عن الارادة فلا يكون الارادة
نفس الامر ولا شرطا له وذلك كالمعتذر فان السلطان لو انكر ضرب السيد لعبده وتوعده
لمعاقبة السيد على ضربه عنده من غير ذنب فادعى السيد مخالفة العبد له وطلب السيد تمهيد عذره
بعصيان العبد امره بمشاهدة السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمامور به لانه
لو كان السيد مريدا الاتيان بالمامور به لانه لو كان السيد مريدا لاتيان العبد بالمامور به
لكان مريدا عقاب نفسه لان السلطان توعده بعقاب السيد عند امتثال العبد امره والعاقل
لا يريد عقاب نفسه وقد اورد المعتزلة مثله على القول بان الامر طلب فان العاقل لا يطلب
عقاب نفسه قيل والاولى ان يقال لو كان الامر الارادة او مشروطا بها لوقع المامورات
كلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون
وقت بمعنى تعلق الارادة بالشيء تخصيصه بوقت حدوثه فاذا لم يوجد الشيء لم يخصص بوقت حدوثه
واذا لم يخصص بوقت حدوثه لم تتعلق الارادة به فيلزم من المقدمتين انه اذا لم يوجد الشيء لم تتعلق
الارادة به ويلزم منه اذا تعلق الارادة بالشيء وجد وعلى تقدير ان يكون الامر هو الارادة
او مشروطا بها يلزم ان يكون المامور به لكونه مرادا موجودا واما بيان بطلان اللازم فلان
من علم الله تعالى انه يموت على كفره مامور بالايمان ولم يقع الايمان منه واعلم ان ما اورده المعتزلة

على

على القول بان الامر هو الطلب ليس بوارد فان العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد الا
ما اختاره فالسيد يجوز ان يطلب من العبد المامور به ولا يريد وقوعه ولا يلزم منه ان
يكون طالبا عقاب نفسه وانما يلزم ذلك لو كان مختار الوقوع المامور به بل انما يطلبه
ليخالف العبد السيد فيما يطلبه فلا يبقى فيه السلطان فلا يكون طلبه المامور به مستلزما لطلب
عقابه وللمعترض له ان يقول لا نسلم الملازمة قوله لان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في
وقت دون وقت قلنا ارادة الفاعل لفعله هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت
دون وقت وارادة غير الفاعل لصدور الفعل من الفاعل لا تكون الصفة المخصصة لحدوث
الفعل في وقت دون وقت والارادة التي هي عين الامر او شرط له هي الثانية ولا يلزم
من كون المامور به مرادا بالارادة الثانية وقوعه فان الارادة الثانية لا تستلزم وقوع
المراد وعن الثاني ان المراد هو المعصي لا العصيان فالكفر الذي هو المراد ليس عصيانا بل
هو معصي والعصيان انما يحصل بالعصيان دون المعصي ولقائل ان يقول لو كان الرضاء انما يحصل بالعصيان
دون المعصي ليس يستقيم فان القائل رضيت بقضاء الله لا يريد به رضى بصفة من صفات
الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان يقال الرضاء بالكفر
من حيث هو قضاء الله طاعة والرضاء بالكفر من هذه الجهة ليس بكفر وعن الثالث انا
نوافقه الامر والامر غير الارادة فالطاعة تحصيل المامور به لا تحصيل المراد فلو ثبت ان

الطاعة موافقة الارادة الثابتة اذ الامر هو الارادة الثابتة او مشروط بها واجيب بان
الامر غير الارادة الثابتة وغير مشروط بها لان الامر يوجد بدون الارادة الثابتة كامر
المجبر وعن الرابع ان الرضاء من الله ليس بنفس الارادة الفعل بل الرضاء من البديع
هو ارادة الثواب على الفعل او ترك الاعتراض عليه ولا يلزم من انتفاء ارادة الفعل وقال
الحكماء في بيان كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يبرى
وجودها عن الشر اصلا كالعقول التي لا تشتمل على امر بالقوة وهي الخير المحض والمحض اورد
في سائر الملائكة والافلاك ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة كاملة اللائقة بها الا ويكون
بحيث يعرض منها شر عند تلاقيها فانها لمادة التقائها وذلك مثل النار فانها لا تفعل فعلها
ولا تكمل مقاومتها في تكميل الوجود الا ان تكون تؤدي ولو لم يتفق لها مصادفة من احوال
حيوانية وتكون بحيث يعرض منها بعض اجزاء بعض المركبات بالاحراق والاشياء باعتبار
الوجود والشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر الا ما فيه والى ما يغلب الخير فيه على شره ويتساوى ذكرنا فيما
والى ما يكون شرا على الاطلاق والى ما يكون الشر فيه غالبا والى ما يتساوى الخير والشر فيه
واذا كان الجود المحض الالهي مبدا لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول
واجبا في قضائه مثل وجود الجواهر العقلية وكذلك القسم الثالث في قضائه فان ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شر كثير وذلك مثل النار والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن ان تكون فضلها

الا ان

الا ان يكون بحيث يمكن ان يتأذى احوالها واحوال الامور التي في العالم ان يقع لها في
حركاتها وسكناتها بها الى اجتماعات ومصادمات موذية وان يتأذى احوالها واحوال
الامور التي في العالم ان يقع لها خطاء عقد ضارة في المعاد او في الحق او فرط استيلاء غالب
عاجل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المدركة المذكورة لا يعني
لا يعني عما وبها ويكون ذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين واوقات اقل من
اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل
في القدر بالعرض كانه مرضي به بالعرض   الثالثة في التحسين والتقبيح والتحسين هو
الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم بالقبح ولا قبح بالنسبة الى الله تعالى اما بالنسبة الى افعال نفسه فلاتفاق
العقلاء على ان الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح لكونه نقصا والنقص على الله ممتنع واما بالنسبة
الى افعال العباد فلانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لصنعه ولا غاية
لفعله واما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا وهو منحصر في الحرام ان اريد بالنهي نهي التحريم
وان اريد بالنهي نهي التحريم وقال المعتزلة القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون اما لذاته او يكون لصفة
لازمة لذاته او بوجه واعتبار كما هو مذهب الجبائي فقبح من الله تعالى كما يقبح منا وكذا الحسن حسن
في نفسه وحسنه يكون لذاته او لصفة لازمة لذاته او بوجه واعتبار ثم ان من الحسن والقبح ما يستقل
العقل بدركه ضرورة من غير نظر واستدلال كانقاذ الغرقى والهلكى والصدق النافع وكذب

الظلم والكذب الضار او يستبعد العقل بدركه استقلالا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب
النافع والذي يدل على ان هذين النوعين يستقل العقل بدركهما انه يحكم بهما المنكرين اي
المعترف بالنبوة المتمسك بدين دون دين وغيره كالبراهمة ومن الحسن والقبح ما ليس كذلك اي لا يستقل
العقل بدركه لا بالضرورة ولا بالنظر والا استقلالا كحسن صوم اخر رمضان وقبح صوم اول
شوال فان العقل لا يستقل بدركه بل يتوقف على الشرع والسمع فهذا الحسن والقبح يطلقان
على امور منها ما يكون صفة كمال او صفة نقص ومنها ما يكون ملائما للطبع او منافرا له ومنها ما
يتعلق به في الآجل ثواب وعقاب فان كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال وبالقبح ما يكون
صفة نقص او كان المراد بالحسن ما يكون ملائما للطبع وبالقبح ما يكون منافرا للطبع فلا خلاف
في كونهما عقليين وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب وبالقبح ما يتعلق به في
الآجل عقاب فالعقل لا مجال له فيما يتعلق به في الآجل ثواب او عقاب فكيف يكون للعقل
مجال وقد ظهر ان العبد غير مختار في فعله ولا يستقل بتحصيله واذا كان كذلك لا يوصف فعله با
لحسن او القبح بحسب العقل فان الافعال الاضطرارية والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبح عقلا
الرابع في انه تع لا يجب عليه شي المسئلة الرابعة في انه تع لا يجب عليه شي لان
الحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شي ولانه لو وجب عليه شي
فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق

تاركه

تاركه الذم لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل وان استوجب تاركه الذم كان
الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعله فانه تخلص بفعله من المذمة وهو قبيح والمعتزلة اوجبوا على الله
تع امورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها
ان يفعل الاصلح بعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا واما اللطف فهو ان يفعل ما يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء فهو واجب على مذهب تاركه يستحق
عند المعتزلة الذم لان اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب لان ما يقرب
المكلف الى الطاعة ويبعد عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به المستلزم للغرض منه
وما يحصل به الغرض من التكليف يكون واجبا لان التكليف واجب وهو لا يتم الا باللطف وما
لا يتم الواجب الا به فهو واجب فعل هذا التقريب ممكن الوجود في نفسه والله تع قادر على كل الممكنات
فوجب ان يكون الله تع قادرا على ايجاد هذا التقريب فيمكنه ابتداء من غير ذكر الوسط فيكون
الوسط واما الثواب وهو النفع المستحق المقرون بالتعظيم والاجلال فواجب على الله تع جزاء عن التكاليف
والطاعات بفعل العبد بما مر من النعم السابقة والاعمال لا تكافي النعم السابقة فكيف يقتضي مكافاة واما
العقاب على الكبائر قبل التوبة فهو واجب على الله عندهم لانه لو لم يعاقب لبطل العقاب جملة وليس
في الشيئية تبع ولان اسقاطه صريح القرة بل يحسن عفوه كما في الـ ... واما الاصلح فواجب
على الله تع ان يفعل الله تع ان يفعل الاصلح لعباده عند معتزلة بغداد فعل الاصلح للكافر بشرط ان

ان لا يخلو حتى لا يكون معدوما في الدارين واما القبيح فواجب على الله ان لا يفعل القبيح لان
الله تع عالم بقبح القبيح مستغن عنه فوجب ان لا يفعل وبناء على الاصول وقد عرفت فساد ذلك
فانه لا قبيح بالنسبة الى الله تع   الخامسة ان افعاله تع لا تعلل بالاغراض   المسئلة الخ
ان افعال العباد والله تع لا تعلل بالاغراض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء والغرض ما لاجله يصدر
الفعل من الفاعل واحتج المص ان افعاله تع لا تعلل بغرض بوجوه الاول انه لو فعل لغرض
لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره واللازم ظ بيان الملازمة ان كل من كان يفعل لغرض
كان مستكملا بفعل ذلك الشي والمستكمل بغيره ناقص لذاته لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد
فلا يلزم ان يكون مستكملا بغيره لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة
الى الله تع لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا
بالنسبة اليه بل يكون تحصيل المصلحة اولى بالنسبة اليه لزم الاستكمال بما هو اولى بالنسبة
اليه الثاني ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدور لله تع لان كل غرض يفرض يكون من الممكنات
فيكون الله تع قادرا على ايجاده ابتداء فتوسط الافعال وجعلها غايات عبث والعبث قوله
تع افحسبتم انما خلقناكم عبثا لا يقال لا يمكن تحصيل ما هو غرض الا بذلك الوسط لانا نقول الاولى
يصلح ان يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تع من غير توسط شي
الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبل وقت الحادثة المعينة

لزم

لزم ان يكون الحادث المعين حاصلا قبل ذلك الوقت لامتناع تاخر الشي عن غرضه ولزم ان لا
يكون الغرض غرضا لهذه الحادثة لامتناع ان يكون غرض الشي قبله وان وجد الغرض من
اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين في ذلك الوقت عاد الكلام في اختصاص الغرض بذلك
الوقت المعين فان لم يكن لغرض لزم الترجيح عن الغرض وان كان لغرض فان وجد الغرض
الثاني قبله لزم ان يكون الغرض الاول ايضا قبله وان لا يكون الغرض غرضا وان وجد الغرض
الثاني في ذلك الوقت عاد الكلام فيه ويلزم التسلسل او الترجيح عن الغرض والعبث المعتزلة
ع ان افعاله تع واحكامه معللة برعاية مصالح العباد ولان الفعل الذي لا غرض فيه عبث والعبث
على الحكيم ممتنع واجيب بان المراد بالعبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى فيكون
استدلالا بالشي على نفسه وان كان المراد بالعبث غير الخالي عن الغرض فلا بد من تصويره اولا
ثم تقريره ثانيا اعلم ان المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم
ترجيح بلا مرجح والحكماء يقولون الحكم بالغرض انما ورد من الشارع تنبيها للناس على العقل فهو
هو الغرض منه ثم المحدثون يدعون على ورود من الشارع من المس والادون مقام شرح الشارع
لكم فيه على وجه لوازم الغرض ومن الناس من يقول الغرض سوق الاشياء الى وجه الى
كمالاتها فان من الكمالات ما لا يحصل الا بتحريك الشوق كما ان الجسم لا يمكن ان ينتقل من مكان
الى مكان آخر الا بحركة وهو الغرض من تحريكه فبعض الاغراض من غير توسط الفعل الخاص به ممتنع

لمصلحة والمنع ليس بمقدور عليه واصل السؤال يتوجه على من قال لما بدّ ليس من شان فعله ان
يتصف بقبح وكثير من الناس يعدّ منهم مثل اسكافي وكثير من المتكلمين لم يكن لهم الا غرض ما في
حركاتهم ولا يسئل عما يفعل بامر وكيف ان الاسم قالت المعتزلة المسئلة الثالثة
قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق الثواب فان التفضل بالتعظيم بدون
استحقاق التعظيم قبيح فلا يعتبر ما قاله على القول بالحسن والقبح في افعاله تعالى والوجوب على الله تعالى وهذا مر
باطل عندنا ومع ذلك اي مع تسليم هذه الامور فلا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل انما يكون
التفضل بالتعظيم قبيحا ممن يتصور له النفع والضرر وليس ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا فاستحقاق
التعظيم لا يتوقف على التكليف بالافعال الشاقة فان التلفظ بكلمة الشهادة استحق من الجهاد
والصوم مع ان التعظيم المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة اتم احتج المنكرون للتكليف بان العبد مجبور
في افعاله لما مر من ان الكل بخلقه تعالى وارادته فيقبح تكليف العبد بما ليس باختياره ولان التكليف
بالفعل الشاق ان لم يكن لغرض كان عبثا قبيحا من الحكيم وان كان لغرض فيستحيل ان يكون
ذلك الغرض له تعالى لتعاليه عن ان يكون الغرض له ويستحيل ان يكون ذلك الغرض لغيره
تعالى فان الله تعالى قادر على ذلك الغرض ابتداء فيصير التكليف لانه يكون توسط التكليف عبثا
واجيب عنهما بانه مبني على طلب العلة وهو باطل لانه لا يجب ان يكون لكل شيء علة والا لكان
لتلك العلة علة اخرى ولزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى ما يكون معللا به واولى الامور ...

٨٠

افعال الله تعالى واحكامه وحاصل التكليف واعلام الحق الخلق بنزول الثواب وحلول العقاب على الافعال
اصحاب الطغيان واصحاب العرفان وبيان من السعداء الذين لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات
وحكمه تعالى لا يسئل عنه وله ان يعترض على غيره وليس لغيره ان يعترض عليه لا بسؤال ولا بجدال
عنه كما قال تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون قوله الكتاب الثالث في النبوة وتوابعها
لما فرغ عن الكتاب الثاني شرع في الكتاب الثالث في النبوة وذكر فيه ثلاثة ابواب ا في النبوة
ب في الحشر والجزاء ج في الامامة الباب الاول في النبوة وذكر فيه ط مباحث ا في احتياج الا
نسان الى النبي ب في امكان المعجزات ج في نبوة نبينا د في عصمة الانبياء ه في تفضيل
الانبياء على الملائكة و في الكرامات المبحث الاول في احتياج الانسان الى النبي الذي يعمل اماما في
النبوة وهي الرفيع من الارض ويجوز ان يكون معناه الذي يشرف على سائر الخلق فاصله غير
مهموز وهو فعيل بمعنى مفعول والجمع انبياء واما من النبأ الذي هو الخبر فيقال نبأ وانباء اي
اخبر فالنبي من انبأ عن الله تعالى به وهو فعيل بمعنى فاعل قال سيبويه ليس احد من العرب
الا ويقول تنبأ مسيلمة بالهمز الا انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في الذرية والبرية والخابية الا اهل مكة
فانهم يهمزون هذه الاحرف لا يهمزون في غير هذه الاحرف ولا يخالفون العرب في ذلك غير انهم
لا يهمزون في غير هذه الاحرف وجمع النبي وما قال ابن الاعرابي ان الحكم انك مرسل بالهمز
كل هذا السيل هذا كان وجمع النبي على انبياء لان الهمزة لما ابدلت والزم الابدال جمع جمع

باصل الامر حرف العلة كبعدائ دوسباءس بنا من الارض الى الارض اذا خرجت من
اخرى وهذا المعنى اراد الاعرابي بقوله يا نبي الله اى الخارج من مكة الى المدينة فانكر عليه النبي
وسل الرسول الطريقين ومنه سال للرسل عن الله تعالى انبياء لكونهم طرق الهداية الى هذا الجب
الله واما الشريعة فذهب الحكماء الى ان النبي لا بد ان كان مختصا بخواص ثلث الاولى ان يكون مطلعا
على الغيب بصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادي العالية من غير سابقة كسب وتعليم
والثانية كون نفسه بحيث يطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المتعاقبة الى بدن الثالثة ان
يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله بالوحي وقد اورد على هذا بانهم ارادوا
بالاطلاع الاطلاع على الكائنات فهو ليس بشرط في كون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا
به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض
الكائنات من دون سابقة تعلم وتعليم والنفوس البشرية كلها متحدة بالنوع فلا تختلف
حقيقتها بالصفاء والكدر فما جاز لبعض جاز ان يكون لبعض اخر فلا يكون الاطلاع خاصة
للنبي والنص ما جعلوه خاصة بانه لا يكون مختصة بالنبي فانهم معترفون بان مادة العناصر
مطيعة لنفوس الانبياء والنص ما جعلوه خاصة ثالثة غير مختصة لانهم منكرون للملائكة ولا يسمون غير الجواهر
المجردة العالية وهي غير مرئية عندهم وفي هذا الايراد نظر اما الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع
على بعض الامر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم من غير معارض ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون

لغير النبي

لغير النبي واما قولهم النفوس البشرية متحدة بالنوع فيجوز ان يثبت للكل ما يثبت لبعضهم اذ يجوز ان يكون
التفاوت راجعا الى استعدادات مختلفة بحسب امزجة مختلفة وكذا الخاصة الثانية والثالثة ولئن
سلم ان كل واحدة من هذه الخواص الثلث ليست خاصة مطلقة بل خاصة اضافية فالمجموع خاصة
مطلقة للنبي فلا ايراد والاعتراض وذهبت الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى يمن بها
على عبده وهو قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده ارسلتك وبلغ عني واما
احتياج الانسان الى النبي على طريقة حكماء الاسلام فبيانه ان نقول ان الله تعالى خلق الانسان
بحيث لا يستقل وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعية
ليس كساير الحيوانات التي يكون ما يحتاج اليه من الغذاء واللباس والمسكن والسلاح
طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور ومرمتها الا في مدة لا يمكن
باصلاح تلك الامور ومرمتها الا في مدة لا يمكن عادة ان يعيش تلك المدة وان امكن
فهو عسير جدا لكن امر معاشه لا يتم بل لا يتيسر الا بان يكون اخر من بني جنسه يعاونه
بان يكون منهما مشاركين لهما ما يتوقف عليه صلاح الاخر من الشخص او النوع حيث يزرع هذا الزرع
ويخبز ذاك لهذا او يخيط واحد لاخر والاخر يتخذ الابرة له وعلى هذا القياس ساير الامور ثم امر
معاش كل من بني نوعه بالاجتماع والمعاوضة فلا بد للانسان ان يحتاج بالطبع في معاشه الى اجتماع
منته الى المعاوضة والمعاونة والمعاضدة ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن عندهم

عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعاوضة والمعارضة والمعاضدة لا يتم
الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما هو محتاج اليه ويغضب على مزاحمه وجميع
الخيرات والسعادات كمالات للنفس فان الطرمط لذاته وحصول المقاصد الطبيعية والمطالب
الحسية لواحد يتعدى هواها عن غيرها فهذا يؤدي الى المزاحمة والانسان اذا زوحم على ما
يشتهيه غضب على المزاحم فيدعوا شهوته وغضبه الى الجور والظلم على الغير فيبدد لذلك المبنى
فيقع من ذلك الهرج والمرج ويختل امر الاجتماع وهذا الاختلال لا يندفع الا اذا اتفقوا
على معاملة وعدل واحتاج الى العدل والمعاملة والعدل والمعاملة غير متناول للجزئيات التي
لا تحصر فلا بد من قانون كلي هو شرع فقط والشرع لا بد له من شارع في وضع الشرع ليرفع
الهرج والمرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليسعد القانون الذي يقول
الشرع وذلك الاستحقاق انما يتحقق بان يختص بايات ظاهرة ومعجزات باهرة تدل
على انه من عند ربهم ويجب على اجابته ويصدق في مقالته ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون
اختلال النافع لهم في الامور التي بحسب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون
اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب
يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك اتم من
الانتظام بدونه فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الاله العليم بما يبدونه

او

او يخفونه من اقوالهم وافعالهم وافكارهم القدير على مجازاتهم وما كان هم العقول لمن يحيى
المعرفة المستقيم لمن يحق الانتظام فهو عند الشارع الملي بالعقاب ويعد المطيع بالثواب ووجب
ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم ولا يسلمهم شيء من معرفة الله تعالى فوق
معرفة انه واحد ليس كمثله شيء ولا يكلفهم ان يصدقوا الوجود وهو غير مشار اليه في مكان
ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيئا من هذا الجنس فانه يعظم عليهم الشغل والتشويش
الذي يوقعهم فيما لا مخلص عنه ومثل هذه المعرفة فلا يكون نفعا فلا يكون بد ايضا حتى
ان يكون معها سبب حافظ للمعرفة وهو التذكار الجامع للتكرار وما يشتمل عليها انما يكون
عبادة مذكرة للمعبود متكررة في اوقات متتالية كالصلوة وما يجري مجراها فاذا ينبغي ان يكون
الشارع داعيا الى الايمان بوجود اله واحد خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم
من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى العبادات
يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الافعال والى الشرع الذي يحتاج اليه الناس في معاملاتهم
حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام حال النوع واستعمال الشرع نافع في امور
ثلثة الاول في رياضة القوى النفسية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب وعن التخيلات والتوهمات
والاحساسات والثاني على الميل للشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس الى الجناب القدسي
الثالث اعداد النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والغواشي الحسية [illegible]

المكتوب الثالث بتكرار باب الشرع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم لاقامة العدل
مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم في الآخرة ثم زيد للعارفين من سعادتها النفع الذي
خصوا به مما هم مقبلون بوجوههم شطره بالنظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة ملحوظا حينئذ بالمحرك لجنابه
تم الجزء والقسم الثاني في امكان المعجزات   المبحث الثاني في بيان امكان
المعجزات المعجزة امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة واما
ذكر احد الامرين لان المعجز كما يكون اثباتا لغير المعتاد فقد يكون منعا عن المعتاد واما قال
خارق للعادة ليتميز به المدعي عن غيره وانما قال مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من
مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامات قال صاحب الصحاح تحديت فلانا اذا باريته
في فعل ونازعته الغلبة والارهاص احداث امر خارق للعادة يدل على بعثة نبي قبل بعثته
وكأنه تأسيس لقاعدة نبوته والرهص بالكسر العرق الاسفل من الحائط يقال رهصت
الحائط بما يعمده واما قال مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة مثال المنع عن المعتاد مثل
ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ القوة والصحة وهذا ممكن وبيانه يستدعي تذكر
مقدمة هي ان كل واحد من النفس والبدن ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه فقد يتأدى
من الهيئات السابقة الى النفس هيئات الى قوى بدنية كما يتأدى من الهيئات السابقة الى
القوى البدنية هيئات الى ذات النفس فان كثيرا ما يقوى فيعرض للنفس ما يغلبه فيتعطل

العلاقة

العلاقة من تلك الجهة اي الى القوى البدنية ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت
جانب الله عز وجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك واذا احسست
بشيء من اعضائك سببا او خلقت او اشتهيت او غضبت انقطع العلاقة التي بين النفس
وبين هذه الفروع ثم النفس حتى يفعل بالفكر ارادتها بما يلي عادة وخلقا وتمكنا من النفس
تمكن الملكات فاذا رفضت النفس المطمئنة قوى البدن الحديث حلت النفس في مهماتها
الى شرع الهيا احتاجت النفس الى هذه القوى اولم يحتج فاذا اشتد جذب النفس هذه
القوى فاشتد اشتغال هذه القوى عن الجهة المتولى عنها فالامساك عن القوت مدة غير
معتاد لانجذاب النفس الى عالم القدس واشتغالها عن القوى البدنية فتوقف الافعال
الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يتحلل منه منه بالتحلل من غيره فاستغنى عن
البدل كما ان المريض لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الرديئة
انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فلم يطلب الغذاء وربما انقطع عن صاحبه
الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه في غير هذه الحالة في عشر مدته هلك
وهو مع ذلك محفوظ القوة والى ذلك الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم لست كاحدكم ابيت عند ربي
يطعمني ويسقيني واعلم انه لم يقع التحلل في حال انجذاب النفس الى جانب القدس الا قليلا
مما يقع في حالة المرض لان الحار لا يعرى عن التحليل لاجل الحرارة وان لم يكن التحليل للتعرف

الطبيعة ومع ذلك يبقى المرض بما هو مضاد ومسقط للقوة لا وجه له في حال الانحدار المذكور
فللمتوجه الى جانب القدس بالمرض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة وزيادة
امران بعد ان سوء المزاج الحار المحلل وبعد ان المرض المضار للقوة وللمتوجه الى جانب
القدس مع ما له وهو الكرب البدني من حال حركات البدن وذلك يعم المتن فالمتوجه
الى جانب القدس اولى بانحطاط قوته مثال الانسان بعد المضاد الحاجز عن الغيب بان يسمع
له في اليقظة ما يقع له في النوم فان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه
في حالة اليقظة اغنى يمكن فان المانع من الاطلاع على الغيب حال اليقظة ما يمكن ان يرتفع
بلا اشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس
اما التجربة فالتعارف وهو باعتبار حصول الاطلاع على الغيب في حالة المنام للخاطر به
والتابع وهو اعتبار حصول الاطلاع المذكور بغير الخاطر يشهد انه ليس احد
من الناس الا وقد جرب ذلك من نفسه لحادث النعمة الهم اللهم الا ان يكون الشخص
فاسد المزاج مختل التخيل والتذكر واما القياس فان الجزئيات منتقشة في العالم العقلي
نقشا على وجه كلي وفي النفوس الفلكية نقشا على الوجه الكلي باعتبار ذواتها لان النفوس
الفلكية جواهر مجردة وغير منطبعة في مواد قابل لها مع الافلاك علاقة كما للنفوس مع ابدانها
ونقشا على الوجه الجزئي باعتبار الصور المنطبعة في مواد الافلاك والحاصل ان الجزئيات في

العالم

العالم العقلي نقشا على هيئة كلية في العالم النفساني نقشان احدهما على هيئة كلية والاخر على هيئة
جزئية شاعرة بالوقت والاول بالذات والثاني بالالة وليس الان انه ان تنتقش نقش
ذلك العالم لحال الاستعداد وزوال الحائل ولا تنكر ان ان تنتقش النفس الانسانية
ببعض النقش من عالمه والقوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس
عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الباطن بفعله شغل النفس عن الحس الظاهر وكاد لا يرى ولا يسمع
واذا انجر الحس الظاهر بفعله شغل النفس عن فعل الباطن واذا انجذب النفس الباطن الى الحس الظاهر
انا الى ذلك الانجذاب الفعلي انما انجذب الحس الظاهر فانقطع عن الحركة الفكرية الى تعقل العقلي
فيها كثرة الى الله وعرض العالم اشتغال الحس الظاهر واستعمل لها الفكر فيما يدركه بالحس الظاهر
انحدار النفس الى جهة الحركة الفكرية فيتخلى عن افعالها الى ما بالاستعداد الى الفعل واذا استعمل
النفس عن ضبط الحس الباطن بحيث يعرفها ضعف الحواس الظاهرة والوهم ولم يتمادى بها
النفس بالقوة والحس المشترك هو لوح النفس الذي اذا امكن النفس منه صار في حكم المشاهد
وربما زال الناقش الحسي عن الحس الظاهر وبقيت صورة الناقش في الحس المشترك فيبقى في حكم
المشاهد دون المتوهم كما يشاهد القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة خطا دائرة
فاذا امتلت الصورة في لوح الحس المشترك من المحسوس الخارج او غاب مع بقاء المحسوس او عاينها

مع بقاء المحسوس او بانتها فعند زوال المحسوس او وقوع الصوره فى الحس المشترک لا من المحسوس
ومما يدل على انتقاش الصوره الحاليه فى الحس المشترک من السبب الداخلى ان المرسمى
من المرضى والممرورين اى الذى غلب المره السوداء على مزاجه الاصلى قد يشاهدون
صورا محسوسه ظاهره حاضره ولا نسبه لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذا من سبب باطن
وهو النفس اذ يبادى الصور منها بواسطة المتخيله القابله لتاثيرها الى الحس المشترک فان
فى الحس المشترک قد ينتقش فيه من الصور الحاصله فى معدن التخيل والتوهم اى الصور التى يتعلق
بها افعال ما من القوتين فان المتخيله اذا احدث فى التصرف فيها ارتسم ما يتعلق بتصرفها
ذلك به من الصور فى الحس المشترک كما كانت الصور التى تنتقش فى معدن التخيل والتوهم
من لوح الحس المشترک وهذا قريب مما يجرى بين المرايا المتقابله والعارف عن الانتقاش
فى الحس المشترک شاغلان حسى خارج يشغل الحس المشترک بما يرسم فيه من الصور الخارجيه
عن قبول الصور من السبب الباطنى كان الحس الخارجى يسلب الحس المشترک من اعين
المتخيله ويغصبه غصبا وعقلى باطنى ووهمى باطنى يضبط المتخيل عن الاعتمال اى الاشتغال مع اصطلاح
بتصرفها فيه بما يعنيه من الامور المعقوله او الموهومه فيشغل المتخيله بالاذعان له عن التسلط
على الحس المشترک فلا يتمكن المتخيله من النقش فى الحس المشترک لان حركتها صعيفه لانها تابعه لا متبوعه

واذا

١٨٦

واذا اسكن احد الشاغلين الحسى الخارجى او العقلى الباطنى او الوهمى الباطنى وبقى شاغل
واحد فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع المتخيله الى فعلها فتسلط على الحس المشترک
لموجب الصور فى الحس المشترک مشاهده والنوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل
النفس فى النوم بما يجذب الى جانب الطبيعه المستصحبه للغذاء المنفرده به الطالبه للراحه
عن الحركات الاخرى لوجهين احدهما ان النفس لو لم يجذب الى الطبيعه بل احدث
ما بنها لبقيت الطبيعه فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكن النفس
محوله على تدبير البدن لا يجذب طبعا الى الطبيعه والثانى ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحه
لان النوم حال يعرض للانسان بسبب حاجته الى تدبير البدن باغذاء والغذاء او اصلاح
امور الاعضاء والنفس يكون النفس فى المرض مشغوله بمعاونه الطبيعه فى تدبير البدن
ولا يفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحه فاذا الشاغلان فى النوم شاغلان واذا كان الحركه
كانت القوه المتخيله الباطنه قويه السلطان ووجدت الحس المشترک معطلا فلوحت فيه المحسوس
المتخيله مشاهده يرى فى المنام احوال فى حكم المشاهده واذا استولى على الاعضاء الرئيسه
مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذى لها فيعجز
احد الضابطين فلا يبعد ان يكون الصور المتخيله فى لوح الحس المشترک لفقدان احد الضابطين
وكلما كانت النفس اقوى كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان [illegible] الى ما سبق

اسد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها
بالشواغل اقل وكان ينفصل منها للجانب الآخر فضلة اكثر فان كانت شديدة القوى كان
هذا المعنى فيها قويا تاما اذا كانت النفس مرتاضة كان تحفظها واحترازها عن مضادات الرياضة
المبعدة عن الحالة المطلوبة بالرياضة وتصرفها في مناسباتها واقبالها على ما تعرضها اليه اقوى واذا
قلت الشواغل الحسية بقيت الشواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى
الى جانب القدس فانتقش فيه نقش من الغيب على وجه كلي ويتأدى اثره الى عالم التخيل وانتقش
في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك المنتقش العقلي وهذا في حال النوم او في حال مرض
ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يشتد المرض وقد يوهنه كثرة الحركة الموجبة لتحلل الروح
الذي هو آلة التخيل واذا وهن التخيل تسرع الى سكونه وفراغ ما تحدث النفس الى الجانب
الاعلى لسهولة فان ورد على النفس نقش انزعج التخيل الى ذلك النقش وتلقاه ايضا وذلك الامر
اما المنبه من هذا الوارد بان تكون انزعاجة او حركة التخيل بعد استراحته ومنها فان التخيل
سريع الى مثل هذا المنبه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فان التخيل من معاون النفس
عند امثال هذه السوانح فاذا قبل التخيل ذلك الوارد وحال شاغل الشواغل عن النقش النقش
في لوح الحس المشترك واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها
هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة وربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك ليعوله عزم ان روح

العزى النفس

الحس القدس ينبعث في روعي كذا او كذا او ربما استولى الاثر فاستوى في الخيال اشراقا وامحا
واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة
له غير صادة وهو مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى لانه ربما يفعل مثل هذا الفعل
في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعل في الاولياء والاخيار بتوهم
القدسية الشريفة القوية فهذا اولى واحرى بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يختلف بالشدة والضعف
فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او خطاب لفظ ومنه ما يكون بسماع صوت ومنه ما يكون بمشاهدة جمال
من نور الغيبة واستماع كلام يحصل النظم من مشاهدة لمخاطبة ويشبه ان يكون الوحي ونزول الكتب من
هذا الوجه ومنه ما يكون في اجل احوال الرتبة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع
كلامه من غير واسطة واعلم ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او مزاجية
سريعة التنقل من الشيء الى شبهه والى ضده وبالجملة سريعة التنقل الى ما هو بسبب منه وللتخصيص اسباب
جزئية لا محالة وان جهلها نحن باعيانها والمتخيلة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال الا ان يضبط ويهرها
بالقوة النفس المعارضة لذلك السانح فانه اذا اشتدت قوة النفس وقف التخيل على ما يريده ومنعه
عن ان يتجاوز الى غيره واما شدة جلاء الصورة المرتسمة في الخيال حتى يكون قبولها شديد الوضوح
فتمكن التمثل فانه صارف للتخيل عن الانتقال لها وشبهها لا وعن الذهاب فقد لا ... امورا وربما ليعطل
الله ذلك عند مشاهدة حالة غريبة فتبقى آثارها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الحيوانية

اذا استبدت ادراكاتها بما صرفت عن الادراكات الضعيفة فالاثر الذي وحاكي الشاغل للنفس
في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون
اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن الانتقال ويخلي الصريح فلا يضبط انتقالات المتخيلة
ومحاكاته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه ثابتة فتشتد به الخيال فترتسم الصورة في
الخيال ارتساما جليا فيكون النفس بما معه فترتسم في الذكر ارتساما قويا ولا تشوش بالانتقالات
وليس انما يعرض بهذه المراتب في هذه الاثار فقط بل في جميع ما ساير في افكارك لعلك او ربما
انضبط فكرك في ذكرك وربما انفلت عنه الى اشياء مختلفة سبيلك فيحتاج الى ان تحلل بالعكس
وتنصرف عن الشايع المضبوط الى الشايع الذي انتقلت عنه وكذلك الى اخر وربما انقطعت ما اضاع
من بين الاول وربما انقطع عنه واما يعصمه تقرب من التحليل والتاويل مما كان من الاثر الذي
فيه الكلام مضبوطا في الذكر لحاله بعينه او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا خالصا او حلما
لا يحتاج الى تاويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكاته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك
بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي الى تاويل والحلم الى تعبير ومن الامور الخارقة للعادة
ان يفعل الانسان ما لا يفي به قوة امثاله مثل ان يمنع الماء عن جريانه ويخرج عن حلال اصابعه
وشبه ذلك بان يتسلط الله على مادة الكائنات فتصرف نفسه فيها كما تتصرف في اجزاء بدنه
وذلك لان النفس الانسانية ليست منطبعة في البدن بل هي جوهر مجرد عن المادة فلم يتأثر تعلقها بالبدن

يلي

يلي البدن والتصرف فيه فليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة تجاوز بها عن بدنها الى
ساير الاجسام ويكون تلك النفس لشدة قوتها كأنها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر
في بدنها بكيفية مزاجية مناسبة لذواتها كذلك تؤثر الثاني اجسام العالم بان تحدث عنها
في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال سيما بان تسبب مزاجه الخاص وتشاركه
في صنعته فتفعل فيه ما يشاء هذا راي الحكماء واما على رأينا فالله تعالى قادر على كل الممكنات يخص
من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال الملك اليه او الى الكتب اليه   الثالث في نبوة
سيا   المبحث الثالث في نبوة نبينا محمد رسول الله ص ع م خلافا لليهود والنصارى
والمجوس وجماعة من البراهمة لنا وجوه الاول انه ص ع م ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان
كذلك كان نبيا واما انه اظهر المعجزة فلانه اوجه الاول انه اتى بالقران والقران معجز
اما انه اتى بالقران ولم يأت به غيره فبالتواتر واما ان القران معجز فلانه تحدى به ولم يعارض
فانه تحدى بالمعارضة بلغاء العرب وفصحاءهم قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين ومع توفر دواعيهم
على معارضته صبه اظهار لفصاحتهم وبلاغتهم والزاما له عليه وانقيادهم مع توفر الدواعي يدل
على انهم عجزوا عن المعارضة وذلك يدل على ان القران معجز وثانيها انه خبر عن المغيبات والاخبار المتبالغ
معجزات كانه اخبر عن المغيبات بقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم

يستعملون وكان قد وقع مطابقا لما اخبر وقوله تعالى ان الذي فرض عليكم القرآن لرادك الى
معاد والمعنى طيب سوالى وارادها ونكه قال معاد الرجل بلده لانه يتطوف في البلاد ثم يعود اليها
وقوله تعالى ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون وقد وقع ذلك لان المراد
بقوم اولي بأس شديد عند بعض بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر رضي الله عنه المخلفين من الاعراب
الى بني حنيفة ليقاتلونهم او يسلمون وعند بعض هم اهل فارس وقد دعى عمر رضي الله عنه المخلفين
من الاعراب الى اهل فارس ليقاتلونهم او يسلمون وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا
منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم اي ليورثنهم ارض الكفار
من العرب والعجم كما استخلف الذين من قبلهم اي بني اسرائيل لما ملك الجبابرة بمصر اورثهم ارضهم
وديارهم واموالهم وقد وقع مطابقا لما اخبر والمراد من الذين امنوا الصحابة بدليل قوله تعالى
منكم وبدليل قوله ليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وهم كانوا خائفين في صدر الاسلام وقد انجز
الله وعده لهم وقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وكان مدة خلافة الراشدين ابي بكر وعمر وعثمان
وعلي والحسن رضي الله عنهم ثلثين سنة وقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله صلعم
لعمار بن ياسر رضه تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين الفئة الباغية يعني معاوية ومن معه وقوله
صلى الله عليه وسلم للعباس رض حين اسر يوم بدر وطلب النبي صلعم الفدية منه وابن اخيه عقيل
ابن ابي طالب وزعم العباس انه ليس عنده الفداء اين المال الذي وضعته بمكة عند ام الفضل وليس معكما

وقلت ان اصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس ما علم احد غيري والذي بعثك بالحق
انك لرسول الله واسلم هو وعقيل وكاخباره صلى الله عليه وسلم عن موت النجاشي روى ابو هريرة
رضي الله عنه نعى الناس موت النجاشي يوم مات وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي وخرج
بهم الى المصلى وكبر بهم اربع تكبيرات ثم جاء بعد الاخبار انه مات في ذلك اليوم واخباره صلى
الله عليه وسلم بما يحدث من الفتن والعلامات اي اشراط الساعة كما سيأتي روى ابو بكرة رضه
ان النبي صلعم قال ينزل ناس من امتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون
عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان في اخر الزمان جاء بنو قنطوراء
عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلاث فرق فرقة ياخذون
اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وفرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم
ويقاتلونهم وهم الشهداء وكان كما اخبر فان المراد بذلك المصر هو بغداد وقد اغاره بنو قنطوراء
يعني الترك وقد تفرق اهل بغداد في تلك الغارة ثلث فرق كما ذكره النبي صلعم وكاخباره صلعم
عن نار بصرى وهي مدينة بالشام جاء ما اخبر عن الاخبار فان النبي صلعم قال لا تقوم الساعة
حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فانه نقل عن الثقات
ان النار خرجت من ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمائة وقد اضاءت بلقاء بها الحسنا
رب من بصرى هذه اخبار عن المغيبات في الامور المستقبلة واما الاخبار عن المغيبات في الامور الماضية

فما كان من اقاصيص الاولين من غير مطالعة كتب ولا رجوع الى اهل التواريخ لطلبه فيمكن
احد من التخطئة وبالجملة فلو عدّه صلى الله عليه وسلم هذا المبلغ العظيم من الحكمة النظرية كمعرفة الله تعالى وصفاته
واسمائه واحكامه بل جميع العلوم العقلية والنقلية ومن الحكمة العملية كعلم الاخلاق وتدبير المنزل
وسياسات المدن بعينه من غير تعلم وممارسة فانه صلى الله عليه وسلم ما كان من قبيله اهل العلم
وكان من بلد لم يكن فيها احد من اهل العلم وما سافر سفرا الى بلد اهل العلم فانه سافر
مرتين الى الشام مدة يسيرة علم كل واحد من اعدائه انه لم يتفق له فيهما مخالطة مع اهل العلم
وهذا من اجل العلوم الامور الخارقة للعادة ونقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر روى
انس رضه ان اهل مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يريهم آية فاراهم القمر شقتين حتى
راوا حراء بينهما وتسليم الحجر عليه روى جابر بن سمرة انه صلى الله عليه وسلم قال اني لاعرف حجرا بمكة كان
يسلم علي ومثل نبع الماء من بين اصابعه قال جابر عطش الناس
يوم الحديبية ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة فتوضأ ثم اقبل الناس نحوه فقالوا ليس
ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب الا ما في الركوة فوضع صلى الله عليه وسلم يده في الركوة
فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون فشربنا وتوضأنا قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة
الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة وكحنين الجذع قال جابر كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خطب استند الى جذع
نخلة من سواري المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى صلى الله عليه وسلم عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى

كادت

كادت ان تنشق فنزل النبي صلى الله عليه وسلم فاخذها فضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت
حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف قال يعلى ابن مرة الثقفي بينا نحن نسير
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما راه البعير جرجر فوضع جرانه
فوقف النبي صلى الله عليه وسلم فقال اين صاحب هذا البعير فجاءه فقال له بعنيه فقال نهبه لك يا رسول الله
فانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره قال اما اذ ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة
العلف فاحسنوا اليه جرجر البعير اي صوّت وجران البعير مقدم عنقه وكسمية الشاة المسمومة
روى عن جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك
قال اخبرتني هذه في يدي يعني الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن يضره وان كان غير ذلك استرحنا
منه فعفى عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتب دلائل النبوة
وان لم يتواتر كل واحد منها فالقدر المشترك منها متواتر لان مجموع الرواة بلغوا حد التواتر
والقدر المشترك متحقق في رواية المجموع فيكون متواترا او انا قلنا انه ادعى النبوة
واظهر المعجزة فيكون نبيا لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا الملك اليكم
وطالبوه بالحجة فقال الرجل يا ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك وقم من مكانك

وهم معاملته وسعل الملك اى قيام الملك من مقامه علم الحاضرون بالضرورة صدق الرجل فى دعواه
فكذا فيهن الكامن الوجوه الدالة على نبوته جمع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق فانه لم يكذب
قط فيما يتعلق بالدنيا ولا فيما يتعلق بالدين ولهذا لم يتمكن اعداؤه من نسبة الكذب اليه من
الاشياء وكالاعراض عن متاع الدنيا مع القدرة عليه يساعده عرض قريش المال والرياسة
والنكاح من ترتيب فيها الترك دعواه عليه واعراضه عنه وكمن وبه صله فى الغاية حتى عاتبه الله تعالى
تعالى ولا تبسطها كل البسط وكنى عنه اى حلمه مع قطامن احد وان عظم الرعب مثل يوم احد ويوم
حنين ولهذا اذا اشتد الناس اتقى به الناس وكالفصاحة الى الكمت مصاقع الخطباء والخطب
العرب العرباء وخطب مصقع اى بليغ وكالاصرار على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشاق
فان صله ما اوذيت نبى مثل ما اوذيت وصبر عليه من غير فتور فى العزم كما صبر اولوا العزم وكالتر
لترفع على الاغنياء والتواضع مع الفقراء لا يكون الا للانبياء فان كل واحد وان فرض انه
لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للنبى وهذه طريقة اختارها الجاحظ
وارتضاها الغزالى فى كتابه المنقذ الثالث من الوجوه ايرا اخبار الانبياء المتقدمين فى كتبهم
عن نبوته صلعم فهذه مجامع ادلة نبوته صله والاستقصاء فيها مذكور فى المطولات وكتب
دلائل النبوة وقالت الرابعة قالت الرابعة كل جنة العقل اى كل ما طلبه العقل
فتبتغيه سواء ورد به الرسول او لم يرد لما تقرر فى العقل ان كل ما يسمع به الانسان وكان

حاليا

حاليا عن امارة الضرر كان الاستماع به حسنا وما ابى العقل اى علم قبحه بالعقل فرده سواء ورد
الرسول او لم يرد وما يتوقف العقل فيه اى لم يعلم العقل حسنه وقبحه فنفحص عنه الحاجة الى الكلام
ونستمع عنده الاستقصاء لما تقرر فى العقول ان ما يحتاج الانسان اليه ولم يظهر قبحه حسن وان يستغنى
الانسان عنه ولم يظهر حسنه قبح لانه اقدام على تحمل الضرر من غير حاجة اصلا فاذا يعمل العقل مردود
عن السمع تعالى ولى وفى هذا الامر منه وجه وجيه وجه اى شبه وتعالى ان المعارض المردود
عن الكذب والجواب عنه انه مبنى على الحسن والقبح العقليين وقد سبق بطلانه ثم ذكر الله
فوائد البعثة على التفصيل فقال البعثة الرسل فوائد لا تحصى منها ان تنزل الحجة ان يوكد فيما
دل عليه العقل بالاستعلام يستطيع عذر المكلف من كل الوجوه واليه اشار بقوله لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وانا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فيهن انه يبعث الرسل لتقطع الحجة وفى تلك
عليه وجوه احدها ان يقال ان الله يعلم ان خلقناه لسعده فعد كان لطف الناس الى السعادة
التى مرتبهم فيها انما هى وكم هى وكيف هى وان وجد اصل الطاعة فى العقل لكن
فيها غير معلوم لنا فبعث الله الرسل ليقطع هذا العذر فانهم اذا سعد الرابع المعطلة
راسة اعداؤهم وما يسهاه ان يبذل اليك ركس ركبت سهوعليه وتسلطت عليك الهوى
والشهوات فهلا امدونا بالنهى عن اذا سهونا فيها واذا امال بنا الهوى منعنا وكل الى الكسا

مع موسى او هو اساذ ذلك اعز الناس على تلك الصنائع ويا لها ان يقع لو اهتدينا بعقولنا علمنا حسن
الايمان وقبح الكفر ان ولكن لا نعلم بعقولنا ان فعل القبيح عذبت خالدا مخلدا الاشقيا ونعلم ان
لثاني الفعل القبيح لبره وليس كذلك فيه معرفة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب
لاشقيا وكنا قد علمنا انه لا منفعة لكم في شئ فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا صارفا
اما بعد النبوة اذ يعرف بهذه الاعذار ومن فوائد النبوة ان ما لا الى تحصيل السعادة التي تقف
على العقل دفعها ومنها ان يرشد الى ما يتوقف العقل فيه ولا يدل عليه بالاستقلال كبعث
الاموات واحوال الجنة والنار وسائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام المتوقفة على
السمع ومنها ان يبين حسن ما يتوقف العقل فيه ولم يستقل بمعرفته وقبحه كالنظر الى وجه الحرة
السوهيا والى وجه الامة الحسناء فان العقل متوقف في حسنه وقبحه ومنها ان يفصل ما
العقل اجمالا مثل ان يبين ماهية العبادات وكميتها وكيفيتها ومنها ان يبين وظائف الطاعات
والعبادات المذكورة للمعبود والمكروه لا يحبا ط النذكير في الاوقات المناسبة كالصلوة
وغيرها ومنها ان يشرع قواعد المعيشة فان النوع الانساني مدني بالطبع مطلبه للتنازع
المفضي الى التقاتل فلا بد من عدل يقيم مجموع النوع لحفظ شرع كما ذكرنا في بيان الاحتياج
الى النبي على طريقة الحكماء ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية الى صنعة الملكة لاجل الملابس
قال الله تعالى في داود وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال تعالى لنوح عليه السلام واصنع الفلك باعيننا

والكل

ولا شك ان الحاجة الى البول والريح والمخاط والبصاق وما يجري مجراها اشد من الحاجة الى الوقوع
ونوعها الى استخراجهم صغر عظيم يوجب بعثة الانبياء لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية
التي خلقها الله تعالى في الارض لان معرفة التجربة لا تفي بمعرفتها الا بعد تطاول الازمنة ومع
ذلك فيه خطر على الاكثر وفي النبوة فائدة طبا لها ودفعا فيها من تعب ولا خطر ولذلك تعليم
خواص الكواكب فان المنجمين عجزوا عن ادراك طبائع درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة
لان التجربة تعرف فيها التكرار والاعمار البشرية لا تفي بادوار الكواكب الثابتة والنقا
العقول متفاوتة والكامل نادر والاسرار الالهية عزيزة جدا فلابد من معلم يعلمهم ويرشدهم
فلابد من بعثة الانبياء وانزال الكتب عليهم ايصالا لكل مستعد الى منتهى كماله الممكن له طريقه
على وجه يناسب عقولهم   قالت اليهود   قالت اليهود لو كان محمد صلعم نبيا لكان
كل ما اخبر به صدقا واللازم باطل فانه اخبر ان شريعة موسى عليه السلام منسوخة وهذا الخبر ليس بصدق
وذلك لانه لما شرع شريعة موسى عم فلا يخ اما ان يكون قد بين فيها انها باقية الى الوقت
المعين فقط وينسخ او لا يكون قد بين فيها انها تنسخ فان كان قد بين فيها انها تنسخ لزم
ان يتواتر وينتشر كاصل دينه وذلك لانه كان هذا من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي
على نقلها فوجب ان ينقل متواترا والنقل المتواتر لا يجوز الاطباق على اخفائه وكان
يلزم ان يكون العلم بانتهاء شرع موسى عم عند مبعث عيسى عم وانتهاء شرع عيسى عند

محمد صلعم معلوما للناس بالضرورة وان يكون المنكر له منكرا للمتواترات وان يكون ذلك
راجعا الى الدلايل لعيسى ومحمد صلعم من الله عز وجل واما ثانيا فلما لم يكن الامر كذلك علمنا ان
هذا القسم وان لم يكن فيه الا ان المسيح ان كان قد بين في شرع موسى ما يدل على دوامه
وانها باقية الى يوم القيامة امتنع نسخه لانه يلزم منه ان شرع موسى ثابت ابدا فلو لم يثبت
ثابتا كان ذلك كذبا والكذب على المسيح محال ولانه لو جاز ان ينص الله على التأبيد مع ان
التأبيد مع ان التأبيد لا يحصل ارتفع الامان عن كلامه في وعده ووعيده وهذا باطل
بالاتفاق ولانه لو جاز ان يخبر الله عن موسى انه ثابت ابدا ثم انه لا يبقى ابدا لم لا يجوز ان
ينص على ان شرع محمد صلعم ثابت ابدا مع انه لا يكون ثابتا ابدا فيلزم منه جواز نسخ شرعكم
وان يكون فيها ما يدل على دوام شرع موسى بل بين في شرع موسى انه ثابت ولم يبين الدوام
ولا التوقيت لم يتقرر شرع موسى ولم يثبت الا مرة واحدة لما بين في اصول الفقه ان الامر الذي
لم يقيد بالدوام ولا التوقيت لا يقتضي الا الوجوب مرة واحدة لكن معلوم ان شرع موسى
لم يكن كذلك فان التكاليف كانت متوجهة بشرع موسى على الناس الى زمان عيسى بالاتفاق
ومنه ظهر فساد القسم الاول والثالث بعين صحة الثاني ويلزم امتناع النسخ اجاب المص بان
الله تع قد بين في شرع موسى بالتواتر نسخه اجمالا ولم يبين مقدار الوقت ولم يتواتر لعدم
توفر الدواعي على نقله كما يتوفر الدواعي على نقل اصل دينه فلا يتوفر الدواعي على نقل

الاصل

الاصل ان لم يتوفر على نقل كيفيته او قد كان قد بين في شرع موسى ما يدل على دوامه
ظاهرا لا قطعا ولا امتناع في نسخ ما يدل الدليل على دوامه ظاهرا الرابع في عصمة
الانبياء المبحث الرابع في عصمة الانبياء اتفق الجمهور على عصمة الانبياء من الكفر والمعاصي
بعد الوحي والبعثة من الخوارج جوزوا على الانبياء المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر
فجوزوا على الانبياء الكفر ومن الناس من لم يجوز الكفر على الانبياء لكنه جوز اظهار الكفر
تقية بل اوجبوه لان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان القاء للنفس
في التهلكة حرام لقوله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام حراما كان
اظهار الكفر واجبا ومنع بانه لو جاز اظهار الكفر تقية لكان اولى الاوقات به وقت
ظهور الدعوة لان الناس في ذلك الوقت بالكلية منكرون له وكان لا يجوز اظهار
الدعوة لاحد من الانبياء فيؤدي الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية لم يجوزوا الكفر ولا
اظهاره وجوزوا الاقدام على الكبائر وقوم منعوا ان يتعمد الانبياء الكبيرة وجوزوا
تعمد الصغائر واصحابنا منعوا الكبائر مطلقا سواء كان عمدا او سهوا وجوزوا الصغائر
سهوا الا تعمدا لنا انه لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب على الامة اتباعهم لقوله تع فاتبعوه
فيفضي الى الجمع بين الوجوب والحرمة وانه لو صدر عن الانبياء كفر او ذنب لكانوا
معذبين باشد العذاب بيان الملازمة ان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل

من كان كذلك كان صدور الذنب عنه احسن وكان عذابه اشد كما اوعد نساء
النبي بقوله يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة يضاعف لها العذاب وارد في حده
الاحرار مجد العبد بنصف حد الحر وانه لو صدر عنهم كفر وذنب لكانوا من حزب الشيطان
لانهم ح يفعلون ما اراده الشيطان واللازم بط فان من كان حزب الشيطان
هم الخاسرون لقوله تع الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وبط بالاجماع
ان يكون الانبياء من حزب الشيطان وانه لو صدر من الانبياء كفر او ذنب لم يقبل
شهادتهم لقوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم بط والا لكان ادنى
حالا من العدول وهو بط بالاتفاق وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لاستحقوا اللوم
والايذاء لان الكفر او الذنب منكر وانكار المنكر واجب وانكار المنكر يوجب
ذمه وايذاءه وايذاء النبي حرام لقوله تع ان الذين يؤذون الله لعنهم الله في الدنيا
والاخرة وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لا يعد لواعي النبوة لان المذنب ظالم والظالم
لا ينال عهد النبوة لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين لا يقال اراد بالعهد عهد الامامة
لا النبوة فدل على ذلك صدر الاية حيث خاطب ابرهيم بقوله اني جاعلك للناس
اماما قال ومن ذريتي لانا نقول عهد الامامة في الاية هو عهد النبوة لان الله تع
جعل ابرهيم نبيا فاراد بقوله جاعلك للناس اماما جاعلك للناس نبيا ولئن سلم

انه اراد

انه اراد بالامامة غير النبوة فعهد النبوة اولى بذلك اي بان لا ينال الظالمين واحتج
القائلون بجواز صدور الذنب عن الانبياء بوجوه منها قوله تع لنبيه صلعم عفا الله
عنك لم اذنت لهم وقوله تع ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فان الايتين يدلان
على صدور الذنب من النبي صلعم اما الاية الاولى فلان العفو دال على سبق الذنب واما الاية
الثانية فلان المغفرة بعد تحقق الذنب صريح في صدور الذنب اجاب المص بان كل هذا
محمول على ترك الاولى فمعنى الدليلين لا يقال لو ترك الاولى موجب للعفو والغفران
لكان جميع العبادات الصادرة من النبي في محل العفو والمغفرة ومن سلم انه لا يجوز ان يكون
جميع العبادات في محل العفو والمغفرة فالعفو والمغفرة انما يكون اذا لزم من ترك الاولى
فوات مصلحة او حصول مفسدة ومنها واقعة ادم فان قوله وعصى ادم ربه فغوى فانه يدل
صريحا انه صدر منه المعصية وادم نبي بالاتفاق واجاب المص بان واقعة ادم قبل نبوته اذ
لا ذم ح امته ولا يوحى اليه الا اذا كان له امة ولقوله تع ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى اي
جعله نبيا ومنهم من اجاب عن قصة ادم بان قوله وعصى ادم ربه اراد به وعصى اولاد ادم
كما في قوله واسئل القرية والذي يؤكد هذا انما اشرك اولادهما ومنهم من قال كان ذلك
بعد الرسالة لكن على زعم الاصم انه كان على سبيل النسيان لقوله تع ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي
واعترض عليه بان ابليس ذكر ادم وقت الوسوسة امر النهي فقال ما نهاكما ربكما عن هذه

الشجرة الا ان تكونا ملكين ومع هذا التذكير نسي الشيطان وقد اجيب عنه بانه يجوز ان يكون
وقت التذكير غرور الشيطان والا فلا وجه لقوله تعالى فنسي والقول بانه الله تعالى على
ذلك في قوله الم انهكما عن تلكما الشجرة وادم وحوا اعترفا بالذنب وقالا ربنا ظلمنا
انفسنا فعل الله بهما تعالى فتاب عليه وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم
ان ادم كان متذكرا للنهي لكنه اقدم على التناول بالتاويل وهو من وجوه احدها
زعم النظام ان ادم فهم من قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة الشخص وكان المراد النوع وكلمة
هذا كما يكون اشارة الى الشخص وقد يكون اشارة الى النوع كقوله صلى الله عليه هذا
لا يقبل الله الصلوة وزعم اخرون ان النهي وان كان ظاهرا في التحريم لكنه ليس بقاطع
وصرفه عن الظاهر لدليل عنده وباطله اذا تعارضت الدلايل فلا خلاص الا بالتاويل او التوقف
ومنها قول ابراهيم هذا ربي فانه كفر وقد صدر عن ابراهيم وهو نبي بالاتفاق اجاب
المحققون بان واقعة ادم قبل نبوته اذ لم يكن لازم حرامه ولا يوجد النبي الا اذا كان له امة
ولقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى اي جعله نبيا ومنهم من اجاب عن قصة
بان قوله وعصى ادم ربه اراد به وعصى اولاد ادم كما في قوله واسئل القرية والذي
يؤكد هذا انما اشركا اولادهما ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة لكن زعم الاصم
انه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي واعترض عليه

بان

فان ابليس ذكر ادم وقت الوسوسة امر النهي تعالى بانهما بان قول ابراهيم هذا
على سبيل الفرض فان من اراد ابطال قول يفرضه اولا ثم يبطله ومنها قول ابراهيم
بل فعله كبيرهم وهو كذب والكذب ذنب بعد صدوره من النبي وقد اجاب عنه بوجهين
احدهما ان ابراهيم قال هذا القول على سبيل الاستهزاء بالكفار كما لو قلت لضعيف
هو القوي وتعتقد انه قادر على الكل ثانيهما انه كتب هذا على سبيل الاستهزاء او ثانيهما اسناد
الفعل الى الكبير اسنادا للفعل الى السبب لان تعظيم الكفرة للصنم حمل ابراهيم على ان فعله
جذاذا ومنها نظر ابراهيم في النجوم ليعلم حاله من جهة النجوم لقوله تعالى فنظر نظرة في النجوم
فقال اني سقيم والنظر في النجوم ليس ليعرف حاله من جهة النجوم بل نظره في النجوم كان للاستدلال
على الصانع تعالى صنعه الله تعالى والنظر في النجوم من هذا الوجه طاعة لقوله تعالى ويتفكرون
في خلق السموات والارض واما قوله اني سقيم يجوز ان يكون اخبارا عن سقم متوقع
في الاستقبال فلا كذب ومنها اخفا يوسف حريته عند بيعه فانه كتمان للحق وكتمان
الحق ذنب اجاب عنه انما اخفى يوسف حريته لاشعاره بالقتل ان اظهر حريته وكان
قبل نبوته ومنها هم يوسف بالزنا لقوله تعالى ولقد همت به وهم بها والهم بالزنا ذنب اجاب
بان هم يوسف جبلي لان ميل الرجل الى المراة جبلي ليس بمعصية في حق الرجال بل
صفة محمودة عند اصحابه ومنها في جعل يوسف سقاية في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك

بان و

جناية والجناية ذنب واجيب ذلك بمواقعة اخيه لسعتهم عنده فلا يكون جناية فلا يكون
ذنبا ومنها ما صدر من اخوة يوسف من الجناية في حداثة الطفولية وابدالهم وكذبهم
بان الذئب اكل يوسف وكل هذه ذنب اجاب بانا لا نم ان اخوة يوسف انبياء
وان سلم انهم انبياء فما صدر منهم لم يكن حال نبوتهم ومنها قصة داود الطمع في امرأة اخيه
اوريا كما قال الله تعالى على لسان الملكين ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة
فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب وكل ذلك ذنب اجاب بان قصة داود لم يثبت صحته
على ما ذكروه والاية لم تدل على ما ذكروه بل تحتمل غيره هذا حال عصمة الانبياء بعد الوحي
واما قبل الوحي فالاكثرون منعوا صدور الكفر وجوزوا الكذب والاصرار على الذنب لئلا
ينفر عن اتباعهم بالكلية وجوزوا صدور المعصية منه على سبيل الندور لقصة اخوة
يوسف والروافض اوجبوا عصمة الانبياء عن الذنب والمعاصي مطلقا كبيرة او
صغيرة عمدا او سهوا قبل البعثة او بعده   ثم العصمة ملكة نفسانية   لما بين
عصمة الانبياء في معنى عصمة الانبياء وهي ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور وتتوقف
على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات اعلم ان العفة النفسانية ان لم تكن راسخة
سميت حالا وان كانت راسخة سميت ملكة والعفة النفسانية التي تمنع صاحبها عن الفجور الذي
هو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات انما تصير ملكة بان يعلم صاحبها مثالب المعاصي

اي

اي معايبها ومناقب الطاعات لان العفة المانعة من الفجور اذا حصلت في النفس وعلم صاحبها
ما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المنافع تصير راسخة لانه اذا علم
مثالب المعاصي ومناقب الطاعات يرغب في الطاعات ويرغب عن المعاصي
ومناقب فيطيع ولا يعصي فتصير هذه العفة راسخة ويتاكد في الانبياء هذه الملكة بتتابع
الوحي على التذكر ذلك العلم والاعتراض على ما يصدر عنهم سهوا والعتاب على ترك
الاولى فانه متى صدر عنهم سهوا وتركوا ما هو اولى لم يترك مهملا بل يعاتب وينبه عليه
وتضييق الامر فيه عليهم يتاكد تلك الملكة وقيل العصمة كون الشخص بحيث يمتنع منه الذنب لخاصية
في نفسه او بدنه ويمنع ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح
على عصمته ولا منع تكليفه وبطل الامر والنهي والثواب والعقاب واما النقل فلقوله تعالى قل
انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا فان
الاية الاولى تدل على ان النبي مثل الامة في جواز صدور المعصية منه والاية الثانية تدل على
ان الله تعالى ثبته على عدم الركون اليهم والا الركن اليهم فيكون الركون اليهم الذي هو ترك
غير ممتنع   الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة   المبحث الخامس في تفضيل الانبياء
على الملائكة ذهب الى تفضيل الانبياء على الملائكة اكثر الاصحاب والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة
والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا في الملائكة العلوية فانهم ذهبوا

الى ان الملائكة العلوية افضل من الملائكة دون الملائكة السفلية احتج الاولون على تفضيل
الانبياء على الملائكة مطلقا بوجوه الاول انه امر الملائكة بسجود ادم لقوله تع واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم ولا شك ان السجود المامور به سجود خدمة لا سجود عبادة فلو لم يكن ادم افضل
من الملائكة لما امرهم الله تع بالسجود لان الله تع حكيم والحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول
الثاني ان ادم عم اعلم من الملائكة لانه كان يعلم الاسماء كلها والملائكة لا يعلمونها لقوله تع
وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فكان افضل من الملائكة لقوله تع قل هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق من طاعة الملك لان طاعة
البشر مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة والصوارف الداخلة والخارجة ولان
تكاليف البشر تكاليف مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملك ذاتية جبلية لا صوارف وموانع معوصة
عليها لا تستنبط بالاجتهاد واذا كان طاعة البشر اشق يكون افضل العبادات احمزها
اي اشقها الرابع قوله تع ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين
ترك العمل به فيما لم يكن نبيا من الاولين فبقي معمولا به في حق الانبياء افضل العالمين والملائكة
من العالمين فيكون الانبياء من العالمين افضل من الملائكة واحتج الاخرون اي القائلون بان
الملائكة افضل من الانبياء ايضا بوجوه ستة الاول قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون

عبدالله

عبدا لله بيانه انه خلقه الله تع بوالد والملائكة المقربون الذين خلقهم الله تع بلا واسطة
اب وام ومعلوم ان الترقي من الادنى الى الاعلى فمن هذا الوجه لا يلزم ان يكون الاعلى من
هذا الوجه الثاني اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء عم يدل على ان الملائكة افضل
من الانبياء وفيه نظر فان تقديم الذكر لا يدل على افضليتهم لجواز ان يكون تقديمهم باعتبار
تقدمهم في الوجود الثالث قوله لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبار الملائكة
عن عبادة الله تع على ان البشر ينبغي ان لا يستكبروا ولا يناسب ذلك ما لم يثبت تفضيلهم
وفيه نظر فان غايته ان يكون الملائكة افضل من البشر الذي يستكبر عن عبادته الرابع
قوله تع ولا اقول لكم اني ملك وقوله تع الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين
سياق الاية يدل على ان الملك افضل من النبي وسياق الاية الثانية يدل على ان الملك
افضل من ادم وحوا وفيه نظر فان الاية الاولى لا تدل على ان الملك افضل بل تدل
على ان الملك افضل بل يدل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبع الوحي بدليل قوله تع ان
اتبع الا ما يوحى الي وهذا لا يدل على ان النبي افضل والاية الثانية على تفضيل الملك على
ادم وقت مخاطبة ابليس ولم يدل على تفضيله عليه بعد الاجتباء الخامس الملك يعلم النبي
والمرسول اليه ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والمرسل افضل من المرسل اليه فكان
النبي افضل من الامة من المرسل اليهم وفيه نظر فان المعلم افضل من المتعلم فيما يعلمه لا في

كتابخانه آستان ...

غيره ولا يعلمه وانما فضل بعلمه والغاية ليس على الرسل بالنسبة الى امته ليس بصواب لظهور
الفرق فان السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك
الشخص افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى ذلك الشخص الحاكم ليبلغ رسالة
لا يلزم ان يكون ذلك الواحد افضل من ذلك الشخص الحاكم الخامس ان الملائكة ارواح
مبراة عن الرذائل والآفات النظرية والعملية مطهرة عن الشهوة والغضب اللذين
هما مبدأ الاخلاق الذميمة مطلعة على اسرار الغيب قوية على افعال العجيبة من تحريك
السحاب والزلازل القوية سابقة الى الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله
تع لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون
في الكرامات   المبحث السادس في اثبات الكرامات الكرامات جائزة عندنا وعند
ابي الحسين البصري من المعتزلة وانكرها سائر المعتزلة والاستاد ابو اسحاق
لنا ان الكرامات لو لم تكن جائزة لما وقعت فان الوقوع بعض الجواز واللازم باطل
لقصة آصف فانه احضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف لقوله تع قال الذي عنده
علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فلما رآه مستقرا عنده قال
هذا من فضل ربي وهذا الاحضار من الامور الخارقة للعادة وآصف لم يكن نبيا
وقصة مريم وحصول الرزق عندها قال الله تع كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد

عندها

عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من
يشاء بغير حساب وقصة اصحاب الكهف ولبثهم فيه ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قال الله تع
اذ اوى الفتية الى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدا فضربنا
على آذانهم في الكهف سنين عددا وقوله تع ولبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا
تسعا احتج المنكرون بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي
لان تميز الانبياء عن غيره انما هو بسبب ظهور خوارق العادات منهم اذ الامة شاركهم
في الاتيان به ولو ان جاز ظهورها فلو لا ظهور المعجزة عليهم لما مر واعني غيرهم فلو جاز ان يظهر الخارق
للعادة على غيرهم لالتبس النبي بالمتنبي فلما لا نم انه يلتبس النبي بالمتنبي بل يمتاز النبي بالتحدي
ودعوى النبوة فاذا ظهر الخارق للعادة مقرونا بالتحدي والدعوى علمنا صدقه
قوله الباب الثاني في الحشر والجزاء اقول لما فرغ من الباب الاول في النبوة شرع
في الباب الثاني في الحشر والجزاء وذكر فيه مباحث ١ مباحث اي اعادة المعدوم ٢ في حشر
الاجسام ٣ في الجنة والنار ٤ في الثواب والعقاب ٥ في العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر
٦ في اثبات عذاب القبر ٧ في سائر السمعيات ٨ في الاسماء الشرعية المبحث الاول في اعادة المعدوم اعادة
المعدوم جائزة عندنا خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة لنا ان الشيء
لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته اي لذات ذلك الشيء او لشيء من

من لوازمه ممتنع وجوده ابتداء بالضرورة وان امتنع وجوده بعد عدمه ليس من عوارضه
فيمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقتضي لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر
الى ذات ذلك الشيء من حيث هو فان قيل الشيء بعد العدم ممتنع الوجود وذلك الامتناع
للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم وامتناع
الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا لا يقال الحكم عليه
بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه من غيره والامتياز
يستدعي الثبوت وهو مناف للعدم لانا نقول الحكم عليه حكم عليه فيكون مناقضا ورد
هذا بان الحكم على ما امتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعا وممكنا من حيث كونه متصورا
من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين والحق ان يقال الحكم على المعدوم
بانه يمكن عوده يقتضي ثبوته في الذهن والمعدوم له ثبوت في الذهن اجيب بان هذا
الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم فانه يجوز انفكاك هذا الوصف عن الماهية بعد العدم
ولئن سلم ان هذا الوصف لازم للماهية بعد العدم لكن لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا
الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم
واجب الوجود وممتنع الوجود كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود
ممتنع الوجود وواجب الوجود بل هو اهل للوجود واليه اشار بقوله تع وهو اهون

عليه

عليه اللهم الا ان يراد بالامتناع بشرط العدم وقد عرفت ان الوجوب بشرط الوصف
والامتناع بشرط العدم لا ينافي الامكان بحسب الذات واحتج المنكرون لجواز اعادة
المعدوم بوجوه ثلثه الاول ان المعدوم نفي محض ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم عليه
بامكان العود ان كانت الاشارة الى صورته التي في الذهن فهي ممتنع الوجود في الاعيان
وعلى تقدير وجودها لم يكن معادة لانها مثال المعدوم الذي فرض انها معاد لا عين
وان كانت الاشارة العقلية الى مثال الصورة التي في الذهن ومثال الصورة
التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه بل يجوز ان يكون كل ما يماثله
معادا فان الصورة التي في الذهن مثالها اشياء كثيرة وان كانت الاشارة العقلية
الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له بل نفي محض يمتنع الاشارة اليه بامكان العود فلا يصح
الحكم عليه بامكان العود فلا يمكن عوده والا لكان الحكم بامكان العود صحيحا هذا حاصل
ان القول بامكان العود يؤدي الى القول بان كل ما ثبت معادا فان المعدوم حال
العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامكان العود باطل الثاني لو امكن اعادة المعدوم
لامكن ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد فرد من افراد
ماهيته نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بل العقل جاز ان يوجد
ابتداء بطريق الاولى فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده فان التمايز بينهما

لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها الثالث انه لو امكن عود
المعدوم لامكن اعادة الوقت المبتدا فيه وامكن اعادته في ذلك الوقت فيكون
مبتدا من حيث انه معاد وهو متناقض واجيب عن الاول بان قولكم لا حكم عليه بامكان
العود حكم عليه متناقض تقرير الجواب بعون الله ان يقال قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان
العود حكم عليه فلا يخلو اما ان كان هذا الحكم صحيحا او لا فان كان الاول فقد صح الحكم على
المعدوم واذا صح الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم بامكان الاعادة وان لم يكن
هذا الحكم صحيحا يكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بامكان العود صحيحا وهو المطلوب ورد هذا
الجواب بان هذا الحكم صحيح قوله فان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم
من صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم
وهو عورض هذا الوجه بان يقال المعدوم نفي محض لا هوية له اصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع
العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت
الى صورته التي في الذهن فيلزم عدم وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم
وان كانت الى ما يقابلها وهو كذلك فيلزم امتناع كل ما يستانف وان كانت الى نفس ذلك
المعدوم ولا هوية له يمتنع الاشارة اليه بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود
ولا يمتنع العود عليه ولا يصح الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه يمتنع والحاصل ان القول

بامتناع

بامتناع العود مؤدي الى القول بامتناع كل ما يستانف او القول بان المعدوم حال العدم له هوية
ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل واجيب عن هذه المعارضة بانه لا يمتنع الاشارة
اليه بامتناع العود لان الاشارة بامتناع العود لا تتوقف على ثبوت الهوية فان ما لا ثبوت له
يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بامكان العود اليه فان ما لا ثبوت له
يمتنع الاشارة اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع
العود بسبب عدم هويته الثابتة وامكان العود لا يكون لاجل عدم هويته الثابتة
فلا يجوز ان يشار اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة والحاصل ان صحة
الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان صورته حاصلة في الذهن وامتناع العود باعتبار انه نفي
محض لا هوية له يقبلها العقل وانما صحة الحكم بامكان العود باعتبار ان صورته في الذهن
وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير متصور ولا يقبله العقل فان المحض
وهذا الوجه منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد كالحكم على من سيولد بانه يمكن ان يوجد
وكذا منقوض بالحكم على العدم بانه مقابل للوجود فان الحكم على المعدوم والممتنع والعدم
لا يقتضي ثبوتها في الاعيان فبطل قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت في الخارج والذهن
في الجواب ان يقال الاشارة العقلية بامكان العود الى ما يقابل صورته التي في الذهن
وقوله وما يقابل صورته التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه فلما ثبت انه لا يجوز

ان يكون ذلك المعدوم ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم
لا يقتضي لزوم العدم وح جاز ان يكون ذلك المعدوم وهو المط فان كلامنا في جواز
العود لا في وجوبه واما قوله فيلزم ان يكون لكل ما له مبدا معاد فيلزم لا يلزم من عدم لزوم
كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم ان يكون لكل ما له مبدا معاد واجيب عن الثاني بان كل مثلين
تمايزهما ان بالتشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علينا والا الاثنينية وان لم يتميز المثلان
بالتشخص لم يكونا مثلين بل هو هو والتحقيق انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله
ح يلزم ان لا يكون فرق بين المبتدا والمعاد وليس كذلك وقوع مثله يجوز ان الفرق بينهما
بعض العوارض وايضا لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم جواز وقوع تحصيل الابتداء
بعين ما ذكرتم فلم يبق بينهما فرق واجيب عن الثالث بان اعادة ذلك الوقت لا يستلزم
كونه مبتدا فان كون الشيء مبتدا امر عرض للشيء باعتبار وذلك الاعتبار هو كونه غير
مسبوق لحدوث اخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد اذ المعاد مسبوق بحدوث وهو حدوثه
اولا فلا يلزم ان يكون مبتدا ومعادا بل يكون معادا وقبل العود كان مبتدا الحدوث
ان يكون الشيء الواحد مبتدا ومعادا باعتبارين   البحث في حشر الاجساد   المبحث
الثاني حشر الاجساد اختلف في المعاد فاطبق المليون على المعاد البدني ثم اختلفوا في تعيين
المعاد فمن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال الله تع يعدم المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب

الى امتناع

الى امتناع اعادة المعدوم قال الله تع يفرق المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية
ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحيوة واما الانبياء عم الذين سبقوا على نبينا محمد صلعم فالظاهر من كلامهم ان
موسى عم لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء ذلك في كتب الانبياء عم
الذين جاؤا بعده كحزقيل وشعياء عم ولذلك اقر اليهود واما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار
يصيرون كالملائكة ويكون لهم الابدية الحيوة والسعادة العظمى والاظهر ان المذكور فيه الروحاني
واما القران الكريم فقد جاء فيه المعاد الروحاني والجسماني فمن مثل قوله عز وعلا فلا تعلم نفس ما اخفي
لهم من قرة اعين وقوله تع للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقوله تع ورضوان من الله اكبر واما الجسماني
فقد جاء في القران العزيز اكثر من ان يحصى واكثره مما لا يقبل التاويل مثل قوله تع قال من يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله تع فاذا هم من الاجداث
الى ربهم ينسلون وقوله تع فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تع ايحسب
الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله تع ائذا كنا عظاما نخرة وقوله
وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء وقوله تع كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها وقوله تع يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله تع
وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وقوله تع افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور
وقوله تع ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم الى غير ذلك مما لا يحصى اذا عرفت

ذلك مسول اجمع المسلمون على ان الله تع يحيي الابدان بعد موتها و بعيدها لانه ممكن عقلا والصادق
اخبر عنه فيكون حقا اما الاول و هو انه ممكن عقلا فلان الامكان اما بالنظر الى القابل
والفاعل اما بالنظر الى القابل فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحيوة والا اى لو لم يكن قابله
للجمع والحيوة لم يتصف بالجمع والحيوة قبل الموت واللازم باطل واما النظر الى الفاعل فلان الله تع
عالم باعيان كل شخص على سبيل التفصيل لكونه عالما بجميع الجزئيات وقادر على جمع الاجزاء والحاد
الحيوة فيها لشمول قدرته كل الممكنات واذا كان كذلك يلزم ان يكون احياء الابدان
ممكنا واما الثاني و هو ان الصادق اخبر عنه فلانه ثبت بالتواتر ان النبي عم ثبت المعاد الجسماني
وفي القران العظيم جاء اثبات المعاد الجسماني اكثر مما يحصى والى امكانه و وقوعه اشار بقوله تع
قل يحييها الذي انشاها اول مرة و هو بكل خلق عليم وقيل المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل الانسان
انسانا اخر وصار جزءا من بدن الاكل الماكول جزءا من بدن الاكل فالماكول اما
ان يعاد في الاكل او في الماكول عنه و اياما كان فلا يعود احدهما والقايل بالمعاد يعاد جزء
بدن احدهما او يا ان يعاد جزء بدن الاخر وجعله جزءا لبدنهما معا وهو ظاهر البطلان لا يتاتي
احدهما والغرض المقصد من البعث اما الايلام او الالتذاذ او دفع الالم والاول لا يصلح ان يكون
مقصود الحكيم اذ لا يليق به والثاني اذ لا لذة في الوجود لان كل ما يتخيل في عالمنا انه لذة فهو
بالحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك دفع الالم وتسميته لذة لكثرة الاستعمال الاستعمال والثالث ايضا

لط لانه

باطل لانه يمكن منه الابقاء على العدم فيكون البعث عبثا والجواب عن الاول بان المعاد هو
كل واحد منهما اجزاؤه الاصلية التي هي الان المستدل لا الهيكل الذي يتبدل عنه الشخص
في اكثر الاحوال فان الاجزاء الاصلية هي الباقية من اول عمره الى اخره الحاصرة لنفسه والاجزاء
الاصلية للماكول منه اولى فلا يعاد في الاكل المتغذي والجواب عن الثاني ان فعله لا يتعدى
غرضا ولا يسئل عما يفعل وان سلم ان فعله يتعدى غرضا فيجوز ان يكون الغرض من
البعث الالتذاذ وقوله لا لذة في الوجود وهم لما مر في باب اللذة والالم ولا نسلم ان كل ما يتخيل
لذة فهو دفع الالم بل في الوجود لذات حقيقية في عالمنا ولئن سلم انه ليس بلذة وجود
في عالمنا فلم لا يجوز ان يكون لذات الاخرة مشابهة للذات الدنيا في الصورة مخالفة
لها في الحقيقة فلا تكون اللذات الاخروية دفعا للالام بل تكون خالصة عن شائبة دفع
قال تنبيه ثبت انه تع يعدم الاجزاء اقول نبه على ان القول بالمعاد الجسماني
غير موقوف على انعدام الاجزاء بالكلية ولم يثبت بدليل قاطع عقلي ونقلي ان الله
تع يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بقوله كل شي هالك الا وجهه والهلاك الفناء ضعيف
لانا لا نسلم ان الهلاك هو الفناء بل الهلاك هو الخروج من حد الانتفاع وتفرق الاجزاء خروجها
عن حد الانتفاع فيكون هلاكا والحق ان الشي في الاية بمعنى المشي ومعنى الاية ان كل شي
هالك في حد ذاته غير هالك بالنظر الى وجهه و هو كذلك فان كل شي اي ممكن بالنظر الى

لا ذاته ليس له وجود بالنظر الى الشرع موجود فلا يحتاج الى صرفها عن ظاهره
قوله الثالث في الجنة والنار اقول المبحث الثالث في الجنة والنار قال بقاء الجنة
والنار الجنة والنار اما ان يكونا في هذا العالم او في عالم آخر فان كانا في عالم الافلاك
او في عالم العناصر والاول ممتنع لان الافلاك لا تخرق ولا يخالطها شيء من الفاسدات
وكونهما في الافلاك يقتضي خرقها لان الانهار والاشجار والدركات التي فيهما اجزاء
في الافلاك يقتضي خرقها ويخالطها مع الاجسام الفاسدة وهو باطل والثاني وهو ان يكونا
في عالم العناصر يكون الحشر تناسخا وان كان في عالم آخر فهو باطل لان هذا العالم كروي
لان الفلك بسيط على ما سبق وشكله الكرة فلو فرض عالم آخر كان كذلك فلو فرض كرة
اخرى حصل بينهما خلاء وهو محال ولان العالم الآخر لو حصل فيه الجنة والنار لحصل فيه
العناصر ولو حصل فيه العناصر لكانت مماثلة لهذه العناصر مائلة الى احيازها مقتضية
للحركة اليها وكانت ساكنة في احيازها طبعا فيلزم ان يكون طبع واحد مقتضيا لان
بالطبع وهو محال او كانت ساكنة في احياز ذلك العالم قسرا دائما وهو محال والجواب
لم لا يجوز ان يكون الجنة في هذا العالم ويكون في عالم الافلاك كما قيل الجنة في السماء السابعة
عند سدرة المنتهى لقوله تع عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى في السماء
السابعة ولقوله صلعم سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك التاسع عند

المتقدمين

المتقدمين قوله الافلاك لا تخرق قلنا امتناع الخرق على الافلاك ممنوع ولم لا يجوز ان
يكون النار في هذا العالم تحت الارضين قوله كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا لا نم والفرق
بين الحشر في هذا العالم والتناسخ ان الحشر في هذا العالم رد النفس الى بدنها المعاد ان
كان البدن معادا لعينه او الى البدن المؤلف من اجزائه الاصلية ان لم يكن البدن
معادا لعينه والتناسخ رد النفس الى بدن مبتدأ او يكون الحشر في عالم آخر قوله
لان الفلك بسيط وشكله الكرة قلنا لا نسلم بساطة كل محيط ولا نم استلزام البساطة كرية الشكل
ولئن سلم استلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل هذه المقدمات ممنوعة
وان سلم جميع هذه المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم والعالم الذي فيه الجنة
والنار كرتين في جوف كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلاء ولا نم انه لو حصل في ذلك
العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الحقيقة فان وجوب تماثل عنصري
العالمين مطلقا اي في تمام الماهية ممنوع لامكان الاختلاف في الصورة او الهيولى
وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكون نار ذلك العالم مثلا حارا
بان كان طالبا لمقعر فلك قمر ذلك العالم كنار هذا العالم هذا وكذلك القول في سائر العناصر
لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات واللوازم قوله ويجب الجنة والنار اقول
هذا فرع على جواز وجود الجنة والنار على تقدير جواز وجود الجنة والنار اختلفوا في انهما

مخلوقتان الآن وذهب الجمهور إلى أن الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافاً لأبي هاشم والقاضي
عبد الجبار لنا قوله تعالى في صفة الجنة وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين
أخبر الله تعالى عن إعداد الجنة بلفظ الماضي فيدل على أنها مخلوقة الآن وإلا لزم الكذب في
خبر الله تعالى وهو قبيح لا يقال لو كانت الجنة مخلوقة الآن لكان عرضها عرض السموات والأرض
إذ لو وقعت في أحياز السموات والأرض إذ لو وقعت في غير أحيازهما أو في بعض أحيازهما
لم يكن عرضها وقوعها في جميع أحيازهما إنما يمكن بعد فناء السموات والأرض لاستحالة
تداخل الأجسام وهو قبيح لأنا نقول المراد من قوله تعالى عرضها السموات والأرض مثل
السموات والأرض لقوله تعالى كعرض السموات والأرض ولأنه لا يمتنع أن يكون عرضها
مثل عرض المجموع أن يكون فوق السماء إلا أنه فضاء يكون عرضه مثل عرض السموات
والأرض والجنة فيه وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت
للكافرين فإنه أخبر بلفظ الماضي أن النار أعدت وخلقت فيكون مخلوقة الآن وإلا
الكذب في خبره تعالى ولنا أيضاً أن إسكان الله تعالى آدم عليه السلام في الجنة وإخراجه عنه بسبب
أكل الشجرة بعد نهيه تعالى عنها يدل صريحاً على أن الجنة مخلوقة الآن قال أبو هاشم والقاضي عبد
الجبار لو كانت الجنة مخلوقة الآن لما كانت دائمة واللازم باطل أما الملازمة فلقوله تعالى كل
شيء هالك إلا وجهه يدل على أن ما سوى الله تعالى ينعدم والجنة مما سوى الله فهي تنعدم فلا تكون

دائمة

دائمة وأما بطلان اللازم فلقوله تعالى أكلها دائم أي مأكول الجنة دائم وإذا كان مأكول الجنة دائماً
يكون وجود الجنة دائماً إذ دوام مأكول الجنة بدون الجنة غير معقول وإذا امتنع فناء الجنة مخلوقة
يلزم أن لا تكون الجنة مخلوقة الآن الجواب أولاً منع الملازمة وثانياً منع بطلان
اللازم أما منع الملازمة فلأنه لا يلزم من كونها مخلوقة الآن عدم دوامها وقوله تعالى كل
شيء هالك إلا وجهه يدل على أن ما سوى الله تعالى ينعدم قلنا لا نسلم أن قوله تعالى كل شيء هالك
إلا وجهه يدل على أن ما سوى الله تعالى ينعدم بل معناه أن كل شيء مما سوى الله تعالى معدوم في
حد ذاته وبالنظر إلى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن موجده لأن كل ما سواه ممكن والممكن
بالنظر إلى ذاته لا يستحق الوجود فلا يكون بالنظر إلى ذاته موجوداً أو ليس معناه أن ما سواه تعالى
يطرأ عليه العدم فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها ولئن سلم أن معناه
أن كل شيء مما سوى الله يطرأ عليه العدم فهو مخصوص بقوله أكلها دائم فإنه يدل على أن الجنة دائمة
لما سبق فيكون معناه أن كل ما سوى الله غير الجنة يطرأ عليه العدم وإنما خصص بما ذكرنا من
الدليل وإذا كان مخصوصاً لا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها وأما
منع بطلان اللازم فلأنا لا نسلم دلالة قوله تعالى أكلها دائم مرور الأوقات لأن المراد بالأكل المأكول
ونمنع دوام المأكول لأن المأكول لا محالة يفنى بالأكل فلا يمكن أن يكون دائماً بل معناه أن كل
شيء من المأكول بالأكل حدث عقيبه مثله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين الرابع

في الثواب والعقاب **أقول** المبحث الرابع في الثواب والعقاب قالت المعتزلة يجب الثواب
على أداء الطاعات على الله تع وأجيب عليه بوجهين الأول أن الله تع شرع التكاليف
الشاقة فلا يخ إما أن يكون لا لغرض أو لغرض والأول باطل لأن شرعها لا لغرض عبث وهو مستحيل
والثاني لا يخ إما أن يكون الغرض عائدا إلينا لا يخ إما أن يكون الغرض حصول نفع أو دفع ضرر
والثاني باطل لأنه لو كان الغرض دفع الضرر لكان إبقاؤها على العدم أولى لأنه لو أبقاها على
أولى لأنه لو أبقاها على العدم لا يتضرر بها ولم يحتج إلى تلك المشاق والإتعاب بها لكن اللازم منتف على
العدم دل على أن الغرض ليس دفع الضرر والأول وهو أن يكون الغرض حصول نفع أو دفع
ضرر والثاني باطل لأنه لو كان الغرض دفع الضرر لكان إبقاؤها على العدم أولى لأنه لو أبقاها على
العدم لا يتضرر بها ولم يحتج إلى تلك المشاق والأول وهو أن يكون الغرض حصول المنفعة له
إما أن يكون منفعة سابقة على التكاليف مثل الوجود والأعضاء الظاهرة والباطنة والقوة
والصحة وما يتوقف عليه الصحة من الرزق وغيره من النعم وهو مستقبح عقلا لأنه لا يليق بالجواد
الحكيم أن ينعم على أحد ثم يكلفه الشاق من غير أن يحصل للمكلف نفع حال التكليف أو بعده وإما
أن يكون الغرض من التكاليف منفعة لاحقة أي منفعة تحصل بعد التكاليف وهو المط فإن الثواب
هو المنفعة اللاحقة التي هي الغرض من التكليف وهو المط فإن الثواب هو المنفعة اللاحقة التي
هي الغرض من التكليف فثبت أن الغرض من التكاليف هو الثواب على الإتيان بما فرض فوجب على الله

الثاني

الثاني قوله تع وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون يدل على أن العمل سبب
للثواب فيلزم والجواب عن الوجه الأول ما قدمنا في المسألة الخامسة من الباب الثالث في أفعاله
أنه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه ومع هذا فلم لا يكفي أن يكون الغرض من التكاليف شكر المنعم الذي هو
والاستغناء ممنوع سمعا والحق أنه لا يصح بالنسبة إلى الله تع وكيف يكون كون الغرض من
التكاليف حصول منفعة سابقة على التكاليف فيمنعه والمعتزلة أوجبوا الشكر والنظر في المعرفة عقلا
ما سبق من منعه وفي الجواب عن الوجه الثاني أن الآية وهي قوله تع جزاء بما كانوا يعملون لا يدل
على وجوب الثواب على الله تع بل يدل على وقوعه قوله ولفظ الجزاء إشارة إلى جواب دخل
مقدر تقريره لو قيل إن الله تع جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشيء يجب ترتبه عليه كقول
القائل إن أحسنت إليك كذا تقرير الجواب أن يقال لا نم أن جزاء الشيء يجب ترتبه عليه
بل يكفي لإطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون العمل علامة ودلالة وقالت المعتزلة والخوارج
يجب على الله تع عقاب الكافر وصاحب الكبيرة بوجوه الأول أن العفو عن الكافر وصاحب
الكبيرة يقتضي التسوية بين المطيع والعاصي لاستوائهما في عدم العذاب والتسوية بينهما تنافي
العدل بالضرورة لكنه تع عدل فلا عفو الثاني أن شهوة الفسوق مركبة فينا فلو لم يجب
بالعقاب على الفسوق لكان ذلك إغراء منه تع على ارتكاب الفسوق لأنا لو سكتنا في العقاب
على الفسوق وشهوة الفسوق وداعيها مخلوقة فينا لم نترك الفسوق لأجل تحصيل المقصود

اما السمعيات من الشرع المتفق عليه الا ان الله تع اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان
النار في مواضع شتى كقوله تع وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وقوله ونسوق المجرمين
الى جهنم وردا والخلف في خبر الله تع محال فوجب دخول الكافر وصاحب الكبيرة في النار والجواب
عن الاول ان العفو عن العاصي لا يقتضي التسوية بينه وبين المطيع لانه تع وان لم يعذب العاصي
لكنه لا يثيبه اثابة المطيع فلا يلزم التسوية على تقدير العفو عن العاصي وعن الثاني بانه لا يلزم القطع
بالعقاب في الاقدام على المعاصي فانه يعتبر طرف العقاب على العفو بالتهديد والوعيد كان
في الاحجام اي المنع وايضا لو كان العفو مثل التوبة يقتضي الاغراء على الفسوق لكان العفو
بعد التوبة يقتضي الاغراء ايضا لعين ما ذكرتم وانتم معترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد
التوبة فالالتزام مشترك فما يكون جوابكم عنه جوابنا عنه وعن الثالث بانه لا يدل شيء من
تلك الايات على وجوب العقاب على الكبيرة بل غاية ما في الباب انها تدل على وقوع
العقاب ولا تدل على ان الكبيرة موجبة للعقاب وهذا هو المتنازع فيه ثم الاعتراض بعد وقوع
عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعقاب صاحب الكبيرة لا ينقطع كما ان عقاب الكافر لا ينقطع بوجوه
الاول الايات الدالة على خلود الفاسق في وعيد اصحاب الكبائر كقوله تع بلى من كسب سيئة
واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تع ومن يعص الله و
رسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها

لان

لان من في الايات المذكورة للعموم فيتناول من كسب سيئة وكل من يعص الله وكل من يقتل
وكل صاحب الكبيرة وان كان مؤمنا فقد كسب سيئة وعصى وقتل مؤمنا متعمدا الثاني قوله تع
في صفة اصحاب الكبائر ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على
ان الفجار الذين من جملتهم اصحاب الكبائر دائمون في النار اذ لو خرجوا عنها لكانوا
غائبين عنها والاية تدل على انهم غير غائبين عنها الثالث ان الفاسق يستحق العقاب لفسقه
لما سبق واستحق العقاب بعينه يسقط ما استحقه الفاسق من الثواب قبل ارتكاب الكبيرة
لما بين العقاب والثواب من التنافي لان العقاب المضرة الدائمة المستحقة اي التي من الثواب
المقرونة بالاستخفاف والثواب هو المنفعة الدائمة المستحقة المقارنة للتعظيم لما له من الثواب
فيمتنع الجمع بين استحقاقهما والجواب عن الاول بان الخلود هو المكث الطويل واستعمال الخلود
بهذا المعنى اي المكث الطويل كثير فيحمل على ذكره لشهرته وعن الثاني بان المراد من الفجار الكاملون
في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تع اولئك هم الكفرة الفجرة والالف واللام لحمل الفجار على الكفار جمعا
بين قوله تع وان الفجار لفي جحيم وبين الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله
تع ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وهذه الاية دالة على اختصاص الخزي بالكافرين ثم
ان من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تع ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فلا
خزي الا للكفار فيلزم ان لا يدخل النار الا الكفار وبقوله تع حكاية عن موسى عم انا قد اوحي

الثاني ان العذاب على من كذب وتولى فان مفيده الالف واللام وليس على اختصاص العذاب
بمن كذب وتولى فمن لم يكذب ولم يتول لم يكن العذاب عليه وصاحب الكبيرة لم يكذب
ولم يتول فلم يكن العذاب على صاحب الكبيرة وهو المدعى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير
قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير فهذا
صريح ان الملقين في النار هم المكذبون المنكرون لما نزل الله سبحانه وهم الكفار وقوله تعالى
لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلا يصلاها
وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا والفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء
الى امر الله سماهم المؤمنين حال ما وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة واذا كان الفاسق
مؤمنا لا يخزى والجواب عن الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار وقطع مقاتل بن
سليمان والمرجئة بان اصحاب الكبائر لا يعاقبون وعن الثاني بمنع الاستحقاقين فانا
لا نم انه يستحق الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك ان لو كان الطاعة سببا لاستحقاق
الثواب والمعصية سببا لاستحقاق العقاب وهو ممنوع ومن سلم الاستحقاقين فلا نم منافاة الاستحقاقين
وانما يلزم منافاة الاستحقاقين لو كان كل من الثواب والعقاب مقيدا بالدوام وهو ممنوع
فان الثواب هو المنفعة الخالصة والعقاب هو المضرة الخالصة اعم من ان يكون دائما او لا وفان

الاستحقاق

استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب فاما ان يحبط شيء من استحقاق العقاب
بما طرى من الثواب كما هو مذهب ابي هاشم ولا يحبط من استحقاق العقاب كما هو مذهب
ابي علي اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة اجزاء من العقاب
فاستحقاق العقاب الطارئ اما ان يحبط استحقاق الثواب ويحبط على طريقة الموازنة
او لم يحبط الاستحقاق ولا يحبط وكلاهما باطلان اما الاول فلان سبب زوال استحقاق العقاب
وجود استحقاق الثواب فلكل من الاستحقاقين استحقاق العقاب واستحقاق الثواب تاثير
في عدم الاخر فتاثير كل من الاستحقاقين في عدم الاخر اما ان يكون معا او على التعاقب والاول
باطل لاستلزامه تاثير كل منهما في عدم الاخر معا وجودهما حال عدمهما لان سبب عدم كل واحد
منهما وجود الاخر فلو عدما معا فبالضرورة وجود السبب حال حدوث المسبب فيلزم وجودهما
حال عدمهما وكذا الثاني وهو ان يكون تاثير كل منهما في عدم الاخر على التعاقب اظهر لانه يلزم
ان يعود المغلوب بعد ما كان المحبط محبطا غالبا والمغلوب المحبط لا يعود محبطا غالبا واما الثاني وهو
ان استحقاق العقاب الطارئ يحبط استحقاق الثواب السابق ولا يحبط استحقاق العقاب
فقط لان العاد للطاعة ويضيع لها وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واما
اصحابنا اهل الحق واما اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على
المعصية عدل منه وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب لا

ولا يكون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى ولا العقاب على المعصية لما علمت
انه لا يجب على الله شيء وكل ميسر لما خلق وهو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو المعصية
وليس للعبد في ذلك اثر والله تعالى يخلد المؤمن الموفق للطاعات في جنانه وفاء لوعده
قال عز من قائل ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس خالدين
فيها لا يبغون عنها حولا ويعذب الكافر المعاند المعرض عن الحق في نيرانه ابدا لمعصيته
ووعيده في قوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها ويقطع
وعيد المؤمن العاصي لوجوه ثلثة الاول قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن العاصي
قد عمل مثقال ذرة خيرا وكيف لا وان الايمان اعظم الخيرات فيجب ان يرى ثوابه فيبقى الايمان ولا يرى
الا بعد الخلاص من العذاب اذ الثواب قبل العقاب بالاتفاق ورؤية الثواب بعد
الخلاص من العذاب توجب انقطاع وعيده الثاني قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على
انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله تعالى ان
الله تعالى لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فبقي معمولا به فيما عدا الشرك
من الذنوب وغفران الذنوب يستلزم انقطاع الوعيد الثالث قوله صلعم من قال لا
اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قال لا اله الا الله فيدخل الجنة فينقطع ورجى
عفو الكافر الخاطئ في اجتهاده الطالب للهدى اذا لم يصل الى المطلوب بفضله ولطفه

قال

قال الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج واما الاولون
منعوه وادعوا فيه الاجماع اعلم ان المبالغ في الاجتهاد اما ان يصير واصلا او يبقى خاطئا
وكلاهما باختيار ويجب ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر والكافر اما معاند لكفره واما جاهل
جهلا مركبا وكلاهما معذوران والاجتهاد ولذلك حكموا بتخفيفهم في العذاب وقوله تعالى
وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل الدين لا للخارجين من الدين او
الذين لم يدخلوا في الدين قال مثل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول
لثلاثة وجوه الاول القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لان القوة
منقسمة بانقسام محلها فقوة نصف الجسم نصف القوة مثلا اذا حركت جسما الى نصف
ذلك الجسم من مبدأ معين فاما ان تحرك حركات متناهية فيكون تحريك كل جسم ضعف
تحريكه اي نصف ذلك الجسم من ذلك المبدأ لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين
ولما كانت قوة الكل جسم ضعف قوة نصف الجسم كان تحريك كل الجسم ضعف تحريك نصف
الجسم متناهيا فيكون تحريك كل جسم ايضا متناهيا لان ضعف المتناهي متناه وان حرك نصف
الجسم حركات غير متناهية فكل القوة ان لم يزد على قوة نصف الجسم كان الشيء مع غيره اي
القوة مع النصف الاخر كالشيء لا مع غيره اي كنصف القوة بدون النصف الاخر فيكون
الكل مثل الجزء وهو محال وان زادت كل القوة على قوة نصف الجسم فيكون حركات كل القوة

زائدة على حركات نصف القوة لان نسبة الاثر كنسبة المؤثر فاثر القوة
الزائدة زائدة على اثر القوة الناقصة والغرض ان الجسمين تحركا من مبدأ واحد
فوجب الزيادة على المسافة من الجهة التي هو بها غير متناه فيلزم ان يكون ما فرضناه
غير متناه متناهيا وهو محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية فلا يكون
البدن وقواه والنفس فلا يكون الثواب والعقاب دائمين لان البدن مؤلف
من العناصر الاربعة الارض والماء والهواء والنار والحرارة لا تزال تفني الرطوبة
والمسامة التي هي في البدن حتى تزول الرطوبة بالكلية وتفضي الى انطفاء الحرارة
لان الرطوبة مركب الحرارة فاذا زالت الرطوبة بالكلية انطفت الحرارة فانتهى الى خراب
البدن فلا يبقى الثواب والعقاب دائمين انما لو كان العقاب في النار دائما
لكان الطبيعة ناقصة دائما لان [illegible] عن الحي غير ممكن فيلزم دوام الطبيعة مع دوام الاحراق
ودوام الطبيعة مع دوام الاحراق غير معقول بل اما الاول فهو على نفي الجوهر الفرد فان
الجسم المنقسم لو كان موصوفا لكون الجسم مؤلفا من الجواهر الفردة ولا يلزم من انقسام
الجسم انقسام القوة الحالة فيه فانه يجوز ان تكون القوة حالة في المجموع من حيث هو مجموع فيعود
القوة عند تقسيم المحل [illegible] سريان القوة في محلها الذي هو الجسم بانه ان الجوهر وان
سلم انه مسبوق الجسم متصل واحد لكن لا نسلم ان القوة تنقسم بانقسام محلها وانما يلزم لو انقسام

محل

محل القوة انقسام القوة اذا كانت القوة سارية في محلها لكن سريان القوة في محلها ممنوع
ومبنى على ان جزء القوة قوة لها اثر وهو ممنوع لجواز ان يكون اثر القوة مشروطا بان يكون
القوة على وجه خاص فما دام القوة بانقسام محلها فالمقدار من القوة الذي هو في بعض
الجسم لم يحصل فيه ما هو شرط التاثير فلم يكن له اثر والحاصل ان هذا الوجه مبني على المقدمات ما ت
الثلث نفي الجوهر الفرد وسريان القوة في محلها وان جزء القوة قوة والمقدمات الثلث
ممنوعة والبرهان لم يتم على المقدمات وليس هذه المقدمات الثلث بهذا الوجه منقوض
لحركات الافلاك اي النفوس المنطبعة فانها قوى جسمانية تقوى على تحريكات غير متناهية
عندهم ولو صح ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية فهو مدفوع ايضا لان القوى
عند ما عرض فلعل الوصل الذي هو القوة يفنى ويتجدد عرض اخر هو قوة اخرى مثل القوة
الفانية فيفعل فعلا اخر مثل الفعل الاول وح لا يلزم من دوام الثواب والعقاب ان يكون القوة
الجسمانية قوية على افعال غير متناهية بل يكون قوى متتالية على التجدد غير متناهية تقوى على افعال
غير متناهية وهذا ليس بممتنع ولا دليل على امتناع هذا وهذا الوجه لم يدل الا على امتناع صدور
الافعال الغير المتناهية من قوة واحدة جسمانية واما الوجه الثاني فممنوع لان القول بان الابدان
مؤلفة من العناصر مبني على القول بالمزاج وتركب المواليد المعادن والنبات والحيوان من العناصر
ليس بيقيني وليس يسلم القول بالمزاج وتركب المواليد من العناصر فما سر الحرارة في الرطوبة [illegible]

اما بعضی الی ما لها لوامتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وامتناع ورود الغذاء
على البدن بمقدار ما يتحلل منه ممنوع فانه يجوز ان يورد الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه
ممنوع فانه يجوز ان يورد الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وح كلما فنى شيء من الرطوبة يرد
الغذاء على البدن بمقدار ما فنى فلا يلزم فناء الرطوبة بالكلية واحتراق البدن وكذا الوجه
الثاني ممنوع فانا لا نم ان دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول وانما يكون معقولا لو كان
اعتدال المزاج شرطا للحيوة وهو ممنوع فان اعتدال المزاج ليس شرطا لبقاء الحيوة بل الحيوة تابعة
ما يعطاء الفاعل المختار والعقل فان من الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ به كالحيوان المسمى بسمندر
فلا يبعد ان يجعل الله بدن الكافر بحيث يدوم في النار ولا يحترق ولا يموت بالنار
قوله الخامس في العفو والشفاعة اقول الخامس في العفو عن اصحاب الكبائر والشفاعة لهم
اما الاول وهو العفو اي اسقاط العذاب المستحق فلوجوه ثلثة الاول قوله تع وهو الذي يقبل
التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات او يعفو عن كثير والاجماع على ان الله تع
عفو والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة وعلى
الكبائر بعد التوبة فان ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب عند
المعتزلة فالعفو هو الكبائر قبل التوبة فانه لا معنى للعفو سوى الاسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة
الثاني قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي ما دون الشرك

مسائل

مسائل الكبائر والصغائر والمراد قبل التوبة لوجهين احدهما انه لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يوجد
الفرق بين الشرك وما دونه واللازم باطل ضرورة ثبوت الفرق بيان الملازمة انه بعد التوبة
لا فرق بين الشرك وما دونه في غفرانهما الثاني لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يوجد التعليق بالمشية على
راي المعتزلة واللازم باطل لانه تع علق الغفران بالمشية بيان الملازمة انه لو لم يكن المراد قبل
التوبة بل بعدها لم يوجد التعليق بالمشية لان الواجب فعله شاء او لم يشاء الثالث قوله تع
وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على للحال فمثال رايت الامير على عدل او
على ظلم اذا كان متلبسا به فالاية تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم فيدل
على حصول المغفرة قبل التوبة وامثال ذلك كثيرة مثل قوله تع يا عبادي الذين اسرفوا على
انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله وقوله تع فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا واما الثاني وهو
الشفاعة فيما محمد صلعم لاصحاب الكبائر فلانه تع امر النبي صلعم بالاستغفار لذنوب المؤمنين
وقال تع استغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما سبق فيستغفر له
امتثالا لامره تع او صيانة لعصمته اي عصمة النبي صلعم عن مخالفة امره واذا استغفر النبي صلعم لصاحب
الكبيرة قبل توبته فقبل الله شفاعته صلعم لحصول المرضاة صلعم لقوله تع ولسوف يعطيك
ربك فترضى فيدل ان شفاعته صلعم مقبولة في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة ولقوله
عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه يدل على ان شفاعة النبي صلعم حاصلة لاهل الكبائر

من امتي فانه يدل على ان شفاعة النبي عم حاصلة لاهل الكبائر سواء كان قبل التوبة او بعد
والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة النبي صلعم لا اثر لها في اسقاط العذاب بآيات منها قوله تع واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الآية على انه لا تجزي نفس عن نفس شيئا على سبيل العموم
وان النكرة في سياق النفي تفيد العموم ونافية شفاعة النبي صلعم في اسقاط العذاب منافية للعموم
الآية فلا تثبت الشفاعة ومنها قوله تع وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله سبحانه الشفيع
للظالمين على سبيل العموم والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع اصلا فلا تثبت شفاعة النبي صلعم
في حق العصاة ومنها قوله تع من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة دلت الآية على
الظهور على نفي الشفاعة على الاطلاق فيلزم نفي شفاعة النبي عم في حق العصاة ومنها
قوله تع وما للظالمين من انصار والشفيع من الانصار فلا يكون للظالمين شفيع والعصاة
ظالمون فلا يكون لهم شفيع واجيب عن هذه الآية بانها عامة في الاعيان ولا في الزمان
فلا تنافي اول محل النزاع وليس سلم انها عامة في الاعيان والازمان حتى يكون مساوية لمحل
النزاع فهي مخصصة بما ذكرنا من الآيات الدالة على شفاعة النبي صلعم في حق العصاة فيأول
الآيات بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة قوله السادس في اثبات عذاب القبر اقول
المبحث السادس في اثبات عذاب القبر والمراد بعذاب القبر بعد الموت وقبل البعث يدل عليه
قوله تع في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل

فرعون

فرعون اشد العذاب فهو يعرضون عليها اشد العذاب وهو ثابت في القبر بعد الموت وقبل البعث
وقوله تع في قوم نوح عم اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب فادخال النار عقيب الاغراق
قبل البعث فان الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب الاغراق وقوله تع حكاية عن
الكفار الذين هم اهل النار ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك يدل على في القبر حيوة
اخرى وموتا اخرى اي بعد الموت وقبل البعث حيوة اخرى وموت اخرى لانه لو لم يكن
بعد الموت وقبل الموت وقبل البعث حيوة اخرى وموت اخر لم يكن الاحياء مرتين ولا
الاماتة مرتين احتج المنكر لعذاب القبر بقوله في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها
الموت الا الموتة الاولى فلو كان في القبر حيوة اخرى وموت اخر لزاد الموت على الموتة فيكون
منافيا لما دل عليه الآية بحصرها وقوله تع وما انت بمسمع من في القبور يدل على انه لا يمكن
اسماع من في القبور فلو كان المدفون في القبر حيا لامكن اسماعه فيكون منافيا للآية
واجيب عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا ولا
وجدوه الموت فان الله تع احيا كثيرا من الناس بدعاء موسى وعيسى عم وما هم بما ذاقوا
الثاني ان عدم اسماع من في القبر لا يستلزم عدم ادراك المدفون فيه قوله الرابع في سائر
السمعيات اقول المبحث السابع في سائر السمعيات والصراط والميزان وتطاير الكتب
وانطاق الجوارح واحوال الجنة والنار والاصل في اثباتها انها امور ممكنة في انفسها والنبي

عالم بالكل قادر عليه واحد القادر عن وقوعهما فيكون حقا معبودا للعالم بوجود ما قوله الايمان
في الاسماء الشرعية قوله المبحث الثاني في الاسماء الشرعية لا خلاف في ان الايمان لغة التصديق وفي
الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحاق واكثر
الائمة من اهل السنة الى ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي للرسول صلعم بكل ما علم مجيئه به بالضرورة
والايمان في الشرع عبارة عن كلمتي الشهادة عند الكرامية وعن اعمال الواجبات والاجتناب
عن المحرمات عند المعتزلة وهو قريب مما علم ان المعتزلة جعلوا الايمان اسما للتصديق بالله
وبرسوله صلعم وبكل ما علم مجيئه بالضرورة وكالصلوة الخمس ووجوب الصوم والزكوة
وحرمة الخمر والزنا وعن كلمتي الشهادة وعن اعمال الواجبات والاجتناب عن المحرمات
عند اكثر السلف فانهم قالوا الايمان عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل
بالاركان قال المصنف والذي يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان في الشرع عطف
العمل على الايمان في نحو قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات فان العطف يدل
على مغايرة المعطوف للمعطوف عليه فان كان العمل جزء لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل
فلا يلزم من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان خروج العمل اجيب
بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان يلزم التكرار بلا فائدة والتعلق قوله تعالى الذين
امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم يدل على خروج العمل من مفهوم الايمان من وجهين احدهما

عطف

عطف قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم على قوله الذين امنوا لان العمل لو كان داخلا في الايمان
لزم التكرار بلا فائدة لانه لو كان العمل داخلا في الايمان لكان الظلم منفيا عن الايمان
فيكون ذكر قوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم بعده جاريا على الايمان فيكون تكرارا بلا فائدة
وثانيهما ان العمل لو كان جزء من مفهوم الايمان لكان الايمان منافيا للظلم ضرورة تحقق
المنافاة بين الكل وبعض الكل واذا كان الظلم منافيا للايمان يمتنع لبس الايمان
بالظلم ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين واذا كان لبس الايمان بالظلم ممتنعا لا يصح اسناد
نفي اللبس اليهم لان الممتنع نفيه ثابت له فلا يصح اسناده الا الى العاجز ولا يمدح الانسان بما ليس
باختياره وقد مدحهم الله تعالى بقوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم واما قوله تعالى وما كان الله ليضيع
ايمانكم الاية فالمبحث اشارة الى جواب سؤال يرد لمن قال بان الايمان في الشرع ليس
عبارة عن التصديق المخصوص فقط تقرير الدليل الاول انه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان
لما صح اطلاق الايمان على العمل واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو لم يكن العمل من مفهوم
الايمان لم يكن العمل نفس مدلول الايمان ولا جزء مدلوله ولا لازما مدلوله فلم يصح اطلاق الايمان
عليه ضرورة عدم صحة اطلاق اللفظ على ما ليس بمدلوله المطابقي والتضمني والالتزامي
واما بطلان اللازم فلانه لو لم يصح اطلاق الايمان على العمل لما اطلق الله تعالى عليه واللازم
باطل لقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى البيت المقدس فالعمل من المفهوم

فانه اطلق الايمان على الصلوة وهي العمل وتقرير الجواب انا لا نم انه اطلق الايمان على الصلوة
بل معناه وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس ولئن سلم يطلق الايمان على العمل
والعمل هذا مطلوب فان قيل لو كان العمل جزء مفهوم الايمان لم يصح الاطلاق عليه اي لكن
لا نم انه لو كان العمل جزء مفهوم الايمان لما صح اطلاقه عليه فانه يصح اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق
المجاز لانا نقول حمل الايمان على الصلوة وصوما بطريق المجاز والاصل عدمه وتقرير الدليل
الثاني انه ليس الايمان في الشرع عبارة عن الدم المخصوص فقط لم يكن بضع وسبعين
شعبة افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق لانا نعلم بالضرورة ان
الدم المخصوص فقط لم يكن كذلك واللازم باطل لقوله صلعم الايمان بضع وسبعون شعبة
افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق وتقرير الجواب ان معنى الحديث
شعب الايمان هي بضع وسبعون شعبة لا ان الايمان نفسه بضع وسبعون شعبة لانه
لو كان الايمان نفسه بضعا وسبعين شعبة لكان اماطة الاذى عن الطريق داخلة فيه وليس
كذلك فان اماطة الاذى عن الطريق غير داخل في الايمان بالاتفاق قوله الباب
الثالث في الامامة اقول لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في
في الامامة وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في وجوب نصب الامام ثم في صفات الائمة ثم
فيما يتصل به الامامة ثم في امامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول صلعم ابو بكر

في فصل

٢١٢

في فضل الصحابة المبحث الاول في وجوب نصب الامام الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص
للرسول صلعم في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة
وقد اختلف الامة في وجوب نصب الامام فاوجب الامامية والاسمعيلية نصب الامام على الله تعالى
واوجب المعتزلة نصب الامام علينا عقلا واوجب اصحابنا نصب الامام علينا سمعا ولم يوجب
الخوارج نصب الامام مطلقا لا علينا ولا على الله لا سمعا ولا عقلا فما هنا وجوب بيان
الامام علينا سمعا وبيان عدم وجوبه على الله تع اما الاول اي بيان وجوبه علينا سمعا فلان
نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا بنصب الامام وكلما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب
فنصب الامام واجب اما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر
يخافون عقابه ويرجون ثوابه كان حالهم في التحرز عن الشرور والمعاصي سوام اي ما اذا لم يكن
هذا الرئيس وان البلد اذا خلا عن رئيس قاهر يامر بالطاعات وينهى عن السيئات
ويزجر ابناء الطلب عن المعاصي يستحوذ عليه الشيطان وظهرت فيه الفسوق والمعاصي
وشاع الهرج والمرج فثبت ان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به واما الكبرى فلان
دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء عم واتفاق العقلاء ولا يدفع
ضررا لا يندفع الا به فهو واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فعلى صغرى هذا الدليل
علته من باب الحسن والقبح وكراه اوضح عقلا من الصغرى والاول ان يعتمد فيه على قوله تع

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان قيل ولعل في نصب الامام مفاسد ايضا اذ ربما
استنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد او ربما استولى على الناس فظلمهم او ربما احتاج في دفع
المعارض وتقوية رياسته الى مزيد مال فيغصب من الناس مالهم قلنا الاحتمالات التي
ذكرتم وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة بكثرة فان هذه الاحتمالات الحاصلة
من نصب الامام يكون مرجوحا اذا قوبلت بمفاسدها المترتبة عليها بالمفاسد الحاصلة
من عدم نصب الامام يكون مرجوحا بالكلية وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير واما
الثاني فبيان عدم وجوبه على الله تعالى فلما انه لا يجب على الله شيء بل هو الموجب لكل شيء
واذا امعن المتأمل ... ان نصب الامام واجب علينا سمعا لا على الله تعالى قوله
احتج الامامية اقول احتج الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى فان نصب الامام
لطف وكل ما هو لطف واجب على الله تعالى اما ان نصب الامام لطف فلانه اذا كان للناس
امام كان حال المكلف اقرب الى فعل الطاعات والاحتراز عن المعاصي وقوله كما اذا لم يوجد امام
فان العقلاء يعلمون بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهارش ويزجرهم
عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما ان اللطف
واجب فلان اللطف جار مجرى التمكين وارادة الفعل فكما ان التمكين واجب فكذا على الحكيم
والجامع كون كل من التمكين واللطف مما يتوقف عليه المكلف فان الله تعالى كلف العبد بالطاعات

والاجتناب

والاجتناب عن المعاصي وعلم انه لا يقدم على ذلك الا اذا نصب له اماما فان لم ينصب له
اماما كان للمكلف ان يقول انك ما اردت حصول الطاعات مني لانك ما نصبت لي اماما
كما يمكن ان يقول ما اردت فعل الطاعة مني لانك ما مكنتني من فعله وكما ان التمكين لارادة فعلا
الله يجب ان يجب اللطف ايضا والجواب انا لا نسلم ان الامامة لطف فانه انما يكون لطفا
اذا كان نصب الامام خاليا عن جهات المفاسد وهو ممنوع لاحتمال ان يكون في نصب
الامام مفسدة لا يعلمها الا الله تعالى ولئن سلمنا ان نصب الامام لطف ولكن لا نسلم ان
اللطف واجب على الله تعالى ولا نسلم ان الحكيم واجب عليه ... عما يفعله لانه لا يجب على
الله شيء بل هو الموجب لكل شيء وبعد تسليم هذه المقدمات الباطلة باللطف الذي ذكرتموه
انما يحصل بوجود امام ظاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا
الامام وكيف يكون نصب الامام لطفا ولم يتمكن من عهد الغيبة الى الان امام على وضعه
فكيف يجوز ان يترك الله الواجب عليه فيكون قد صدر من الله القبيح وانتم لا تجوزون صدور
القبيح من الله تعالى قوله الثاني في صفات الامامة اقول المبحث الثاني في صفة الامامة وهي تسع الاولى
ان يكون الامام مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدلائل على المطالب الاصولية
وحل الشكوك والشبه ويتمكن من الفتوى في الوقائع واستنباط الاحكام في الفروع الثانية
ان يكون الامام ذا رأي وتدبير في امر الحرب والسلم الى الصلح وسائر الامور السياسية

بازبینی شد

يستوفي بحل بعض الحدود ويرحم في محل تعدي الرحم ولنبين كما قال الله تعالى في اصحاب النبي صلعم
والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم الثالثة ان يكون شجاعا قوي القلب لا يجبن
عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحدود ولا يستعين بالقاء النفوس في المهالك
بسبب ضعف القلب وعلى التقادير الثلاثة لم يحصل مقصود الامام بانتفاء هذه الصفات ان يكون
موصوفا بها الرابعة ان يكون الامام عدلا لانه متصرف في رقاب الناس واموالهم
وابضاعهم فلو لم يكن عدلا لا يؤمن تعديه وصرف اموال الناس في شهواته وتضييع
حقوق المسلمين ويحصل بهذه الصفة ان يكون بالغا عاقلا الخامسة البلوغ
لان الصبي والمجنون ليس لهما الولاية على انفسهما فكيف يتصور ولايتهما على غيرهما
ولان المجنون والصبي غير متصفين بالصفات المعتبرة في الامامة ولان المجنون والصبي ليس
بعدلين والامام يجب ان يكون عدلا السادسة الذكورة لان النساء ناقصات عقل
ودين والامام يجب ان يكون كامل العقل والدين السابعة الحرية لان العبد مشغول بخدمة
سيده والناس مشغول بخدمته الخدم والامام يجب ان يكون مخدوما للناس لكونه مطاعا ويجب ان
لا يكون لاحد عليه امر لئلا يحصل الوجوب بسبب تضييع امره ان الناس اطاعوه ان يكون اماما
قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لقوله عم الائمة من قريش والائمة جمع معرف باللام
فيفيد العموم فان اللام في الجمع حيث لا عهد للعموم وههنا لا عهد فيفيد العموم وقوله صلعم الولاة

من ذلك

من قريش والمقصود ما ذكرنا في المذهب الاول ولا يشترط فيهم العصمة ولا يشترط في الامام
العصمة خلافا للاسماعيلية والاثناعشرية اي الامامية فانهم اشترطوا العصمة في الائمة لنا انا
سنبين انشاء الله صحة امامة ابي بكر رض والامة اجمعت على كون ابي بكر غير واجب العصمة
لا على انه غير معصوم فلا يكون العصمة شرطا في الامامة لانه لو كان شرطا لوجب عصمة الامام
واللازم باطل لان العصمة غير واجبة المشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط العصمة في الامام
بوجوه ثلاثة الاول ان وجه الحاجة الى الامام اما المعارف الالهية لا يعلم الامة كما هو
مذهب اصحاب التعليم او يعلم الواجبات العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب
الاثناعشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما ليحصل الوثوق بقوله وفعله الثاني
ان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو لم يكن الامام واجب العصمة لجاز الخطاء
عليه فيحتاج الامام الى امام اخر ويلزم التسلسل الثالث قوله تعالى حكاية عن ابرهيم عم اني جاعلك للناس
اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين قال الاية دلت على ان عهد الامامة لا ينال
الظالمين اي لا يصل اليهم وغير المعصوم من حيث انه مذنب ظالم فلا يكون اماما
واجيب عن الاول بمنع المقدمات اما الاول فبان يقال لا نم انحصار وجه الحاجة الى الامام
في الامرين الذين ذكرتموهما ولئن سلم فلا نم انه يلزم من ذلك وجوب عصمة الامام بل
يلزم من ذلك ان يكون عدلا واما الثاني فبان يقال لا نم انه لو جاز الخطاء على الامام لكان

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازبینی شد [illegible]

اما الامام احد واما [illegible] ان الامامة اى [illegible] وجاز الخطاء
ولم الجمع الى الامام اجمع [illegible] الامة واحد [illegible] على
شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالفرد [illegible] يعلم العدالة [illegible] الاعلى الى [illegible]
الامام ان يكون معصوما فان الظلم في مقابله العدالة ولا يلزم من كونه [illegible] ان
يكون معصوما بل يلزم ان يكون عدلا الثالث فيما يحصل به الامامة
المبحث الثالث فيما يحصل به الامامة اجمع الامة على ان [illegible]
رسوله صلعم و [illegible] الامام الذي على امامة [illegible]
[illegible] الطلاق [illegible] الامامة وكذا [illegible] الرسول [illegible]
[illegible] على [illegible] الاسلام [illegible]
والحاكم والمعتزلة [illegible] من الامامة [illegible] من نصب الامام
ومع [illegible] الذي لا [illegible] الامام [illegible] حاصل [illegible] الامامة وقالت
الزيدية كل فاطمي عالم [illegible] وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية ذلك
[illegible] الامامة [illegible] الامام [illegible]
[illegible] ولا وقالوا [illegible] الامامة [illegible]
[illegible] الرسول صلعم [illegible] الامام [illegible] على ذلك [illegible]

بازبینی شد ۱۳۲۱ ش

کتابخانه [illegible]
[illegible]
بازبینی شد [illegible]